

Tilburg University

Beeld en evenbeeld

Brekelmans, F.H.J.G.; Bink, E.F.R.

Publication date:
2013

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Brekelmans, F. H. J. G., & Bink, E. F. R. (2013). *Beeld en evenbeeld: Een uiteenzetting van Hollaks begrip van Hegels filosofie en diens metafysische gevolgtrekkingen uit dat begrip*. Wolf Legal Publishers (WLP).

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Beeld en evenbeeld.

Een uiteenzetting van Hollaks begrip van Hegels filosofie
en zijn metafysische gevolgtrekkingen uit dat begrip.

Franciscus Henricus Jacomina Gerardus Brekelmans

Erik Felix René Bink

Beeld en evenbeeld.

Een uiteenzetting van Hollaks begrip van Hegels filosofie en zijn metafysische gevolgtrekkingen uit dat begrip.

Franciscus Henricus Jacomina Gerardus Brekelmans

Erik Felix René Bink

ISBN: 978-90-5850-942-0

Productie:

Ⓢen graphics

Dit boek is een uitgave van:

Wolf Legal Publishers (WLP)

Postbus 31051

6503 CB Nijmegen

Tel: 024 355 19 04

Fax: 024 355 48 27

E-Mail: info@wolfpublishers.nl

www.wolfpublishers.nl

Foto voorzijde: Dennis van der Linden (dennisenjet@kpnplanet.nl)

Foto achterzijde: Riki Brekelmans

Alle rechten voorbehouden. Behoudens de door de Auteurswet 1912 gestelde uitzonderingen, mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd (waaronder begrepen het opslaan in een geautomatiseerd gegevensbestand) of openbaar gemaakt, op welke wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. De bij toepassing van artikel 16B en 17 Auteurswet 1912 wettelijk verschuldigde vergoedingen wegens fotokopiëren, dienen te worden voldaan aan de Stichting Reprorecht, Postbus 882, 1180 AW te Amstelveen. Voor het overnemen van een gedeelte van deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken op grond van artikel 16 Auteurswet 1912 dient men zich tevoren tot de uitgever te wenden. Hoewel aan de totstandkoming van deze uitgave de uiterste zorg is besteed, aanvaarden de auteur(s), redacteur(en) en uitgever geen aansprakelijkheid voor eventuele fouten of onvolkomenheden.

© WLP 2012

Beeld en evenbeeld.

Een uiteenzetting van Hollaks begrip van Hegels filosofie
en zijn metafysische gevolgtrekkingen uit dat begrip.

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor
aan Tilburg University
op gezag van de rector magnificus,
prof. dr. Ph. Eijlander,
in het openbaar te verdedigen ten overstaan
van een door het college voor promoties
aangewezen commissie in de aula van de Universiteit
op vrijdag 11 januari 2013 om 10.15 uur

door

Franciscus Henricus Jacomina Gerardus Brekelmans

geboren op 29 augustus 1947 te Roermond

en om 11.15 uur

door

Erik Felix René Bink

geboren op 21 mei 1939 te Amsterdam

Promotor: Prof. dr. P.G. Cobben

Overige leden: Prof. dr. S. Griffioen, Em.
Prof. dr. E.M. Hirsch Ballin
Prof. dr. R.A. te Velde
Prof. mr. drs. B.P. Vermeulen

INHOUDSOPGAVE⁹⁸⁵

BOEK 1

Voorwoord	9
-----------	---

Deel I: Metafysische Verkenningen	55
-----------------------------------	----

Hoofdstuk 1. Inleiding	57
------------------------	----

1.1	Over de verdeeldheid tussen de mensen	57
1.2	Wat bindt mensen?	67
1.3	Maatschappij of gemeenschap?	72
1.4	Wat bedoelde Josef Roth met het “dichter bij elkaar”?	77
1.5	Een innerlijke band?	86
1.6	Summa vitae: Beethovens laatste pianosonate, zijn liedje voor God	91

Hoofdstuk 2 Zin en zijn	101
-------------------------	-----

2.1	Inleiding: het spontane vertrouwen in de samenhang van zin en zijn	101
2.2	Metafysisch intermezzo	122
2.3	Voortgang van de metafysische explicitering van zin en zijn	151
2.4	Metafysische beschouwing van de samenhang van zin en zijn	162

Hoofdstuk 3: Hollaks filosofie in vier artikelen van hem verwoord	187
---	-----

3.1	Kerngedachten van Hollaks wijsbegeerte	187
3.2	De wijsgerige betekenis van de vier artikelen van Hollak	218
3.3	De metafysische positie van Hollak	260

985 Het proefschrift wordt in twee boeken gepubliceerd.
F(rans) H.J.G. Brekelmans verdedigt het Voorwoord en de hoofdstukken 2, 4, 5, en 8.
E (rik) F.R. Bink verdedigt de hoofdstukken 1, 3, 6, 7 en 9.
Beiden dragen de verantwoordelijkheid zowel voor hun eigen deel als voor het geheel van het proefschrift.

Deel II: Naar het metafysische	269
--------------------------------	-----

Hoofdstuk 4: Positieve en negatieve kritiek op Hegels filosofie 271

4.1	Inleiding: de interne en externe kritiek op Hegels filosofie, in het bijzonder op diens geestesfilosofie als systematische ontvouwing van het zelfbegrip	271
4.2	Over de drie logische besluiten	320
4.3	Voortzetting van het kritisch onderzoek	330
4.4	Nadere bepaling van de plaats van de geestesfilosofie in het geheel van het systeem: het samengaan van de materie-vormstructuur en de concreet-organische Porphyrius-boom in het systeem als begrip van het zijnde als zijnde	357
4.5	Intermezzo: over de absolute verhouding van subjectieve geest en absolute geest	370
4.6	De ontwikkeling van de subjectieve geest traceren om de zin van Hegels vrije geest te achterhalen	394
4.7	De betekenis van Schelers filosofie van de menselijke persoon in haar relatie tot de volmaakte persoon	406
4.8	Over de zin van de objectieve geest	460

Begrippenlijst 475

Boek 2

Hoofdstuk 5: Inleiding op Hegels Philosophie des Geistes 491

5.1	Van Geist in Welt naar God: wie is de mens?	491
5.2	Het derde logische besluit: de absolute cybernetische machine? De veronachtzaamde metafysische dimensie van de dialectische mens	530
5.3	Voorbij het cybernetische beginsel: de laatmoderne metafysische zijnsvraag	540
5.4	Voorbij aan Hegels wijsgerige interpretatie van de relatie Beeld-evenbeeld	543

Hoofdstuk 6: Parafraserende vertaling van Hegels Philosophie des Geistes en commentaar op deze filosofie	555
6.1 Einleitung: § 377 - 482	561
6.2 Erste Abteilung: Der subjective Geist: § 387 - 482	566
6.2.1 Anthropologie. Die Seele	566
6.2.2 Die Phänomenologie des Geistes. Das Bewußtseyn	578
6.2.3 Psychologie. Der Geist	592
6.3 Commentaar bij de Einleitung en der Subjective Geist	612
6.3.1 Einleitung	612
6.3.2 Der subjective Geist	620
Anthropologie. Die Seele	623
Die Phänomenologie des Geistes. Das Bewußtseyn	641
Commentaar bij: Das Selbstbewußtseyn	652
Psychologie. Der Geist	657
6.4 Kritische terugblik op Der subjective Geist	667
6.5 Zweite Abteilung: Der objective Geist: § 483 - 552	697
6.5.1 Das Recht	701
6.5.2 Die Moralität	705
6.5.3 Die Sittlichkeit	712
6.6 Commentaar bij: Der objective Geist	728
6.6.1 Das Recht	728
6.6.2 Die Moralität	730
6.6.3 Die Sittlichkeit	731
6.7 Dritte Abteilung: der absolute Geist: § 553 – 577	739
6.7.1 Die Kunst	741
6.7.2 Die geoffenbarte Religion	743
6.7.3 Die Philosophie	746
6.8 Commentaar bij: der absolute Geist	749
6.8.1 Die Kunst	749
6.8.2 Die geoffenbarte Religion	750
6.8.3 Die Philosophie	753
6.9 Overgang naar Deel III: Naar het zelfbegrip van het heden	755

Deel III: Metafysica en het heden	757
Hoofdstuk 7: Zelfbegrip en het probleem van goed en kwaad	759
7.1 Inleiding.	759
7.2 De betekenis van de Tweede Wereldoorlog in morele zin	778
Hoofdstuk 8: Levensbeschouwing en onderwijs en hun metafysische dimensie	841
Hoofdstuk 9: Postludium: metafysisch slotakkoord	875
Begrippenlijst	895
Samenvatting	903
Summary	917
Primaire literatuur	929

Hoofdstuk 5: Inleiding op Hegels Philosophie des Geistes

5.1 Van Geist in Welt naar God: wie is de mens?

Met onze parafraserende vertaling van Hegels geestesfilosofie hebben wij de volgende bedoeling: enerzijds willen wij de positieve betekenis van zijn geestesfilosofie voor het zelfbegrip laten zien en anderzijds willen wij de juistheid van Hollaks kritiek en diens *verdieping* van het door Hegel blootgelegde zelfbegrip plausibel maken.

Daartoe zullen wij eerst nog eens de rode draad van Hollaks vier artikelen aangeven: het menselijk zelfbegrip dat gebed is in de relatie eindig zijn-oneindig zijn. Alvorens dat te doen behandelen we eerst een ander artikel van Hollak, ‘Enige wijsgerige beschouwingen over de eigenaard van het godsbewijs’, omdat daarin in kort bestek Hollaks positie met betrekking tot deze fundamentele kwestie naar voren komt.

In deze studie laat Hollak de onhoudbaarheid zien van het ontologische godsbewijs, zoals zich dat in de loop van de geschiedenis in diverse vormen heeft voorgedaan. Uiteindelijke rekent Hollak de filosofie van Hegel ook tot een vorm van het ontologisch godsbewijs⁹⁸⁶ – dat echter wel als resultaat het absolute begrip van de intelligibiliteit van de werkelijkheid opleverde. In zoverre zou Hegel in staat zijn geweest – in de gedachtegang van Hollak – om de volgende stap te doen, maar daarvoor was nodig geweest om de absolute individualiteit van de mens als eindige persoon in haar innerlijke relatie met de volmaakte persoon God te plaatsen en wijsgerig tot uitdrukking te brengen.⁹⁸⁷ Een stap die in beginsel vanuit Hegels filosofie gemaakt kan worden.⁹⁸⁸

986 Eigenaard van het godsbewijs, p. 418: “Alleen door het principe van zijn filosofie: de concrete identiteit, te verloochenen door het te verabsoluteren, kon Hegel er toe komen op zijn wijze het ontologisch godsbewijs te aanvaarden, maar daarbij viel hij zelf terug tot het niveau van het rationalisme dat hij juist had willen overwinnen.”

987 Eigenaard van het godsbewijs, p. 418: “Niet in God ziet de mens zichzelf als eindig, maar in zichzelf *ervaart* hij zijn wezen als intrinsiek relatief tot God. In deze vrije aanvaarding van zichzelf als eindige geest bevestigt de mens tevens positief, want mee-ingesloten in zijn intrinsieke relatie tot het oneindige Wezen, God als *Persoon*, als de boven identiteit in onderscheid verheven absoluut geestelijke grond van zijn menselijk bestaan.”

988 Zie: Een werkelijke metafysica, p. 157 en Causa sui, p. 179.

Het tweede onderwerp, dat wij hier nog behandelen is Hollaks beschouwing over de betekenis van de cybernetica in wijsgerig opzicht. Met name in relatie tot Hegels filosofie, omdat in Hollaks visie de cybernetische techniek – zoals deze de sociale, technische, economische en daarmee ook de culturele samenhang van de hedendaagse samenleving fundamenteel bepaalt – een structuur overeenkomst met deze filosofie, als de reflectie op de verstandsreflectie, bezit.

Bovengenoemd resultaat van Hegels filosofie – het blootleggen van de intelligibiliteit van de werkelijkheid op basis van het doordenken van de menselijke rede – ziet Hollak op voorwerpelijke, uitwendige wijze bevestigd in de cybernetische technieken, ofwel de computer. Deze parallel tussen dit laatste, praktisch-theoretische resultaat en het genoemde theoretische resultaat van Hegels filosofie, impliceert eveneens, vanwege de fundamentele betekenis van de cybernetische techniek, dat deze praktisch-theoretische basis van de hedendaagse, laatmoderne samenleving evenzeer noopt tot het stellen van de metafysische zijnsvraag, waarvan we de betekenis, in de zin van de innerlijke relatie eindige persoon-oneindige persoon, hierboven reeds hebben aangegeven.⁹⁸⁹

Verder zullen we nog de rode draad van Hegels geestesfilosofie aangeven: namelijk de wijze waarop Hegel in de onderscheiden delen van deze geestesfilosofie de explicitering voltrekt van de verwerkelijking van de eenheid van lichaam (: natuur) en geest, die haar absolute voldoende grond vindt in de absolute geest. Kortom, de wijze waarop Hegel de problematiek van de moderniteit vanaf Descartes tot begrip brengt en waarin eveneens de relatie eindig zijn-oneindig zijn het centrale thema vormt.

Na die geparafraseerde vertaling van de tekst van de *Philosophie des Geistes* moet het duidelijk zijn geworden of Hollaks zowel positieve als negatieve waardering van Hegels filosofie in het algemeen en van diens geestesfilosofie in het bijzonder, geldigheid bezit. Daartoe zullen we op die plaats in ons commentaar op het voorafgaande terugblikken.

We nemen wat de relatie eindig zijn-oneindig zijn betreft het volgende positieve uitgangspunt in. In zijn artikel ‘Enige wijsgerige beschouwingen over de eigenaard van het godsbewijs’, laat Hollak zien, dat op basis van Hegels explicitering van de mens als *eindige lichamelijke* geest de innerlijke relatie met het absolute zijn, de persoon God, wijsgerig bevestigd kan worden. Deze wijsgerige bevestiging heeft zijn grond in een oorspronkelijke existentiële verhouding – namelijk de *affirmatie* van het “ik ben ik” –, die door Hegel filosofisch ontwikkeld is.⁹⁹⁰ Met existentieel bedoelen we hier, dat deze relatie

989 In de afronding van ons commentaar op Hegels subjectieve geest vatten wij dit alles samen.

990 Door de systematische ontwikkeling van de affirmatie “ik ben ik” biedt Hegels

onlosmakelijk verbonden is met het concrete individu en dat deze relatie door het concrete individu zelf, op grond van zijn existentie, dat is zijn eigen zijn en wezen, los van *systematische* wijsgerige overwegingen, bevestigd kan worden. Een toedracht die door Hollak op de volgende wijze – echter in wijsgerige termen – wordt verwoord.

“Het is dan ook eerst in het positieve, rechtstreekse en vrije aanvaarden van (de) noodzakelijke affirmatie van zichzelf als primair zinvolle synthese-eenheid van subjectiviteit en objectiviteit, realiteit en idealiteit, dat de mens zich niet slechts als *lichamelijke* maar *primair* als *eindige* geest in de volstreekte alomvattende zin van zijnseindigheid, als *eenheid* van *totale zijnsafhankelijkheid* en *vrije zelfstandigheid*,⁹⁹¹ en zo tevens naar zijn wezen als intrinsiek relatief tot een Oneindig Wezen, kan en moet bevestigen.”⁹⁹²

Wat hier door Hollak wordt geformuleerd, is de intentie en tot op grote hoogte het resultaat geweest van Hegels filosofie, namelijk het expliciteren van deze synthese eenheid, de filosofie van de mens als Geist in Welt. Dat Hollak de betekenis van Hegels filosofie inderdaad in die zin opvat, blijkt uit zijn volgende kritische opmerking:

“Eenzelfde toedracht kenmerkt het huidige existentiële filosoferen in zijn agitatie tegen Hegels overtuiging, dat ons zijn als ‘Geist in Welt’ op adequate wijze in de vorm van het speculatieve begrip tot uitdrukking kan worden gebracht.”⁹⁹³

Hollak heeft naar wij vermoeden, hij geeft het zelf echter nergens aan, de veelbetekenende uitdrukking “Geist in Welt” ontleend aan de titel van een boek van de katholieke theoloog Karl Rahner:⁹⁹⁴ *Geist in Welt; Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*.⁹⁹⁵ Volgens Hollak heeft Hegel

filosofie een uitgangspunt voor het adequaat stellen van de metafysische zijnsvraag, daar het zelfzijn, dat in deze affirmatie tot uitdrukking komt, juist als zijn, ingebed is in de totaliteit van het zijn. Deze hegeliaanse ontwikkeling van het eindige zelfzijn heeft daarmee een deel van de sluier rond het zijn opgelicht, tengevolge waarvan het eindige zelfzijn als zodanig nader belicht kan worden.

991 Onze cursivering.

992 Eigenaard van het godsbewijs, p. 418/419.

993 Causa sui, p. 176.

994 1904-1984.

995 Karl Rahner, *Philosophische Schriften* (Bearbeitet von Albert Raffelt), Düsseldorf, 1996 (Sämtliche Werke: Band 2), p 14/15: “Die Arbeit ist betitelt „Geist in Welt“. Geist ist gemeint als Titel eines Vermögens, das über die Welt hinausgreifend das Meta-physische erkennt. Welt ist der Name der Wirklichkeit,

dus de mens als Geist in Welt, als eindige lichamelijke geest, in de vorm van het speculatieve begrip, – dat is het geheel van Hegels *Enzyklopädie* –, adequaat tot uitdrukking gebracht.

Personen delen zich aan elkaar mee

Met dit kopje menen wij een van de belangrijkste thema's van Hollaks filosofie aangegeven te hebben en wel met name met betrekking tot de relatie van de eindige persoon met de persoon die God is.⁹⁹⁶ Tegelijk is dit thema het uitgangspunt voor de fundamentele kritiek die Hollak op Hegel had. We zouden kunnen zeggen, dat Hegel weliswaar de basis had gelegd voor het begrip van de menselijke persoon, maar dat deze in zijn filosofie echter nog niet voldoende tot haar recht komt, juist omdat het persoon-zijn bij Hegel niet echt in relatie staat met de oneindige, absolute persoon. Met alle consequenties van dien.

Ons inziens heeft dit tekort grote gevolgen voor een van de kernbegrippen bij Hegel: de wederzijdse erkenning. De wederzijdse erkenning, zoals deze door Hegel wordt ontvouwd uit de heer-knecht verhouding resulteert tenslotte in het recht op subjectiviteit, ofwel het geweten.⁹⁹⁷ In de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* voert dit naar Die Religion, ofwel de absolute geest. Maar binnen Hegels filosofie impliceert dat niet meer – hoe van uitzonderlijk belang dat ook is – dan de innerlijke verbondenheid van de eindige rede van het eindige zelfzijn met de absolute, maar *onpersoonlijke* rede.

De wederzijdse erkenning die binnen Hegels filosofie speelt is nog niet een wederzijdse erkenning in de meest sterke existentiële zin, naar het *zijn* van de persoon zelf in absolute zin. Ons inziens vraagt deze erkenning in de meest absolute zin om de erkenning van de eindige persoon door de absolute, volmaakte persoon, waar het zijn van de eindige persoon in één beweging tevens aan ontspringt. Hegels concept van de wederzijdse erkenning die gelegen is in de heer-knecht verhouding heeft hier wel een basis voor gegeven,

die der unmittelbaren Erfahrung des Menschen zugänglich ist. Wie das menschliche Erkennen nach Thomas Geist in Welt sein könne, das ist die Frage, um die es in dieser Arbeit geht. Der Satz, daß das menschliche Erkennen zunächst einmal in der Welt der Erfahrung sei und alles Meta-physische nur in und an der Welt erkannt werde, ist bei Thomas ausgesprochen in seiner Lehre von der Hinwendung und der dauerenden Hingewandtheit des Intellekts an die Erscheinung, von der „conversio intellectus ad phantasma.” “

996 Een werkelijke metafysica, p. 158: “Ik ervaar een persoon als God en dat geschiedt in een kwalitatief onderscheiden ervaringsact, die ik de geloofsact noem.”

997 WU 2, p. 323 e.v.: ‘Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität’.

maar schiet ons inziens, juist op het punt waar het uiteindelijk op aankomt, de *absolute* wederzijdse erkenning, tekort.

Hegels subjectieve geest, waarvan de wederzijdse erkenning de eigenlijke kern vormt en die de grondslag voor de objectieve geest levert, moet daarom gecompleteerd worden door deze absolute, wederzijdse erkenning.

Wat wij hiermee bedoelen, willen we illustreren met een citaat ontleend aan het werk van Gerard (van het) Reve, en wel uit zijn ‘Pleitrede Voor Het Hof’:⁹⁹⁸

“ (...) de held van het verhaal is dronken en strompelt naar huis, terwijl hij, vol goede voornemens, zichzelf moed inspreekt: ‘Ik moest vechten – met God en mensen zou ik worstelen, en ik zou overwinnen, zag ik nu’. Een heel oud, bijbels beeld, waarbij men onmiddellijk denkt aan Jacob, die een gehele nacht strijdt met iemand die in sommige vertalingen een engel, in andere een man, en in weer andere een mens wordt genoemd. Er is veel duisters in deze bijbelplaats, maar één van de geldige betekenissen moet toch zijn, dat Jacob hier met God strijdt als met een immanent, onbewust want de nachtzijde van de ziel vertolkend Wezen, dat van Meester Slaaf moet worden om ten slotte als Broeder, Jacob te zegenen.”⁹⁹⁹

Het was voor ons verrassend om deze interpretatie bij deze auteur aan te treffen, daar wij zelf voordien deze Genesis-passage op dezelfde wijze meenden te kunnen interpreteren. Het eindige zelfzijn dat “gezegend” wordt, waarmee het zelfzijn in absolute zin is erkend. Deze *wederzijdse* erkenning is in aanleg in het jodendom aanwezig als in het begin van Genesis al wordt gesproken van de schepper die de mens als zijn evenbeeld gestalte geeft.¹⁰⁰⁰

In Hegels filosofie is de wederzijdse erkenning innerlijk gerelateerd aan de absolute geest, in de zin van de absolute rede. Want het is op grond van deze relatie waardoor de eindige subjecten elkaar in hun redelijkheid erkennen; ontegenzeggelijk is dit een absolute voorwaarde voor het met elkaar kunnen verkeren in een vrije samenleving, zoals door Hegel geïndiceerd. Maar deze erkenning is nog niet absoluut in de door ons hierboven bedoelde zin. Uiteindelijk gaat het om de absolute, wederzijdse erkenning waarin de

998 *De Laatste Jaren van Mijn Grootvader*, Amsterdam, 2009, p. 311/312; ook op andere plaatsen in uitgaven van het werk van Gerard (van het) Reve te vinden.

999 Genesis 32: 24-31; Jakob aan de Jabbok: “Doch Jakob bleef alléén over; en een man worstelde met hem, totdat de dageraad opging (...). (Jakob) zeide: Ik zal u niet laten gaan, tenzij dat gij mij zegent (...). En hij zegende hem aldaar. En Jakob noemde de naam der plaats Pniël; want, zeide hij, ik heb God gezien van aangezicht tot aangezicht en mijn ziel is gered geweest.”

1000 Jakob is niet passief daarin, maar eist deze zegening, en erkent daarmee de “ander” als daartoe bevoegd.

subjecten elkaar totaal in hun zijn en in hun redelijkheid erkennen, die zij dan, zouden we kunnen zeggen, gezien het Genesis-citaat, als gezegend weten.

Hoe is dit nu wijsgerig-metafysisch verder te ontwikkelen?

Het uitgangspunt hiervoor is de vraag naar de uiteindelijke metafysische status van de transcendentalia. Namelijk de vraag of deze voortvloeien uit een onpersoonlijke of een persoonlijke bron. Dit laatste is, ons inziens, van uitzonderlijk belang voor de wijze waarop de transcendentalia het Goede, Schone en Ware worden opgevat. Dat wil zeggen, dat deze status in relatie tot de absolute, volmaakte persoon gedacht moet worden.

In Schelers hollakiaans gereviseerde materiële-waarden leer staan de zijnden als zijnden altijd in hun *waardevolle betekenis* in relatie tot een (eindige) *persoon*. Wij voegen daaraan toe dat zij naar hun *zijn* bovendien voortvloeien uit de volmaakte, oneindige persoon. Dat impliceert – daar het eindige zelfzijn waaraan de transcendentalia inherent zijn en die het eindige zelfzijn steeds op eindige wijze verwerkelijkt –, dat zowel het zelfzijn als de transcendentalia in één beweging “gezegend” zijn.¹⁰⁰¹ Het is dan in deze sfeer, waarin de eindige persoon werkelijk in absolute zin erkend is, dat de personen als personen elkaar ook in die absolute zin erkennen. Het is deze sfeer waarin het streven zich werkelijk aan elkaar mede te delen mogelijk wordt.

Wij denken, dat de metafysica die wij voor ogen hebben deze sfeer tot uitdrukking moet kunnen brengen. Onder andere menen wij dat deze “gezegende” sfeer – van de materiële waarden¹⁰⁰² – van uitermate groot belang is om te komen tot een herwaardering van Hegels bürgerliche Gesellschaft, ofwel de vrije markt; tevens en niet in het minst met betrekking tot de mensenrechten.

Deze status van de transcendentalia kan een nieuw licht werpen op de hegeliaanse tot begrip gebrachte eenheid van lichaam en geest. Want, de zuiver geestelijke dimensie van de mens als lichamelijke geest wordt door alles wat deze status van de transcendentalia impliceert meer gehonoreerd dan bij Hegel het geval is.

Dit heeft te maken met de kritiek van Hollak zowel op Thomas als op Hegel, dat namelijk bij beiden het zelfmededelingskarakter van God niet voldoende tot zijn recht komt – in het bijzonder met betrekking tot de transcendentalia, voegen wij daaraan toe – en daarmee ook de zuiver geestelijke dimensie van het eindige zelfzijn.¹⁰⁰³

1001 Zegenen houdt in deze context zeker in, dat degene die, of al datgene dat, gezegend wordt al het goede toegewenst krijgt en dat ook waard is.

1002 Objectieve rangorde.

1003 Scheppingsidee, p. 316. De transcendentale openheid (van de menselijke geest) – het “iets als zodanig kunnen inzien” –, waarover Hollak in deze passage spreekt is door Hegel formeel tot uitdrukking gebracht, maar nog niet inhoudelijk

In verband met deze hele problematiek van de wederzijdse relaties tussen eindige personen en tussen eindige personen en de absolute persoon vonden wij op diverse sites over K. Rahner, dat voor deze theoloog van fundamentele betekenis het volgende is: het begrijpen van de genade als “zelfmededeling” van God.¹⁰⁰⁴ In zijn fundamentele kritiek op Hegel komt Hollak tot het volgende oordeel met betrekking tot de centrale plaats die deze “zelfmededeling” in het geestelijk leven van de mens inneemt.

“Daardoor wordt in de Hegelse filosofie die dimensie van de menselijke *eindige* geest waarin de *zelfmededeling*¹⁰⁰⁵ van de Oneindige geest in zijn schepping tot *zelfbewustzijn* komt, niet meer als zodanig zichtbaar, (...)”¹⁰⁰⁶

In verband met deze dimensie komt Hollak tot de volgende uitspraak.

“Niet in God ziet de mens zichzelf als eindig, maar *in zichzelf*¹⁰⁰⁷ ervaart hij zijn wezen als intrinsiek relatief tot God.¹⁰⁰⁸ In deze vrije aanvaarding van

naar haar zuiver geestelijke zin. Dat wil zeggen: het tot begrip brengen van de transcendentale openheid is een prestatie van die openheid zelf, maar die openheid wordt bij Hegel slechts vertegenwoordigd door “het zelfbegrip van de verstandelijke categoriale sfeer” en dus nog niet door het zelfbegrip van de eigen zuiver geestelijke zijnswijze. De zuiver geestelijke zijnswijze die wordt voorondersteld door het zelfbegrip van de verstandelijke categoriale sfeer. In dit licht gezien impliceert verdiept zelfbegrip dat de zuiver geestelijke zijnswijze de haar toekomende inhoudelijke bepalingen – dat zijn de transcendentalia – vat en ernaar streeft deze te verwerkelijken.

1004 Er zijn diverse sites waarin dit thema besproken wordt, o.a.: www.books.google.nl; www.cceol.com; www.bistummainz.de; op de site www.zeitzeichen.skileon.de vonden wij een artikel uit maart 2004 over ‘Theologie Karl Rahner: Namenloses Geheimnis; Das ganze Glück, der ganze Friede, die ganze Freiheit; Karl Rahner in memoriam’ van de auteur Horst Georg Pöhlmann, waaruit we het volgende op p. 2 citeren: “(...) seine “transzendental-anthropologische Methode” (...) ist anthropologisch, weil sie vom Menschen ausgeht. Sie ist transzendental, weil der Mensch danach nicht nur ein Vernunftbegabter Affe, sondern das für Gott offene Wesen ist (...). Die Welt ist selbst offen für Gott und seine Gnade (“Geist in Welt”).”

1005 Onze cursivering.

1006 Scheppingsidee, p. 316; en ook, p. 306: “Een scheppingsidee waarin (...) de Schepper zichzelf in zijn schepsel mede-deelt, waarin het schepsel met zijn Schepper onmiddellijk is verenigd.”

1007 Onze cursivering.

1008 De samenvoeging van “Beeld–evenbeeld” en Mozes’ vraag aan God en het antwoord dat hij krijgt zoals in de Thora neergelegd en de wijsgerige explicitering daarvan 3000 jaar later; Hegels ontvouwing van het “Gott in sich wohnen”.

zichzelf als eindige geest¹⁰⁰⁹ bevestigt de mens tevens positief, want *mee-ingesloten*¹⁰¹⁰ in zijn intrinsieke relatie tot het Oneindige Wezen, God als *Persoon*, als de boven identiteit in onderscheid verheven absoluut geestelijke grond van zijn menselijk bestaan.”¹⁰¹¹

Zoals we in hoofdstuk 4 bij onze behandeling van Scheler hebben laten zien, zijn het de (zuiver) geestelijke acten waarin het connaturele kennen tot uitdrukking komt. De connatureel-kennende acten zijn die acten die overeenstemmen met de eigen aard van datgene dat gekend wordt, die daarmee het gekende naar zijn eigen aard tot uitdrukking kunnen brengen. In het onderlinge verkeer van personen is het niet zo, dat deze vanuit de synthetisering van zintuigelijke indrukken elkaar als personen ‘waarnemen’, maar dat deze via de zintuiglijke indrukken op de wijze van het connatureel kennen als personen op elkaar betrokken zijn. Dit gebeurt door het wederzijds innerlijk betrokken zijn bij elkaars geestelijke acten.

Op het niveau van die acten delen personen zich als personen aan elkaar mee. De religieuze act van de eindige persoon, de geestelijke act bij uitstek, is die act, of vorm van connatureel kennen, waarin deze het absolute als oneindige persoon ervaart. Of omgekeerd: waarin de oneindige persoon zich aan de

1009 Zie ook: R. te Velde, ‘De God van de filosofen’, in: R. te Velde (red.) *Pascal als religieus denker*, Zoetermeer, 2011, p. 107/108. Op pagina 107 haalt Te Velde Heyde aan (*Het gewicht van de eindigheid. Over de filosofische vraag naar God*, Amsterdam, 1995, p. 147/148): “De eindigheid denken betekent begrijpen dat ze haar grond in iets anders heeft. Hiermee zijn wij, eindig, altijd over de grens van de eindigheid heen. Wat in het verleden, in een niet geslaagde terminologie, godsbewijs genoemd is, is uitdrukking van de onontkoombare dialectiek van eindig en oneindig die zich bij een denken van de eindigheid manifesteert. God ‘bewijzen’ is expliciteren wat wij zijn: eindige geest.” Te Velde: “Dat laatste is van groot belang. Als er sprake is van ‘bewijzen’ van het bestaan van God, dan niet een bewijs in de wiskundige zin van het woord (waar Pascal aan denkt), waarbij aan God een soort rationeel verzekerd objectief bestaan wordt toegekend, maar een expliciteren van wat besloten ligt in de fundamentele zelfervaring van de mens als eindige geest. Men kan het bestaan van God niet direct bevestigen op basis van een inzicht in zijn wezen, alleen indirect op basis van het inzicht in wat eindigheid als zodanig inhoudt. Want zichzelf als eindig wezen denken houdt in zichzelf begrijpen als intrinsiek betrokken op het oneindig wezen als grond en zin van zijn bestaan.”

1010 Onze cursivering.

1011 Eigenaard van het godsbewijs, p. 418. Hegel ontwikkelt in de Logik de – onvolmaakte – vorm van de eenheid van eenheid en onderscheid/veelheid uit das reine Seyn. Het reine Seyn is de transcendente eenheid van veelheid in de vorm der onmiddellijkheid. Waarbij de veelheid als onderscheid door het in onmiddellijke eenheid met het reine Seyn zijnde reine Nichts wordt vertegenwoordigd.

eindige persoon meedeelt. Dit laatste in tweeërlei zin: als het aan zichzelf laten deelhebben – waarmee de eindige persoon onttrokken is aan het kunnen-niet-zijn, haar totale zijnsafhankelijkheid – en als de erkenning van haar als persoon, dat is de erkenning van haar zelfstandigheid. Beide wijzen van “zelfmededeling” zijn samengevat in de metafoor van het “evenbeeld”.

Volmaakte identiteit en onvolmaakte identiteit: oneindig zijn en eindig zijn

Hoewel Hegels filosofie nu juist de mogelijkheid biedt om het hier gestelde verder tot klaarheid te brengen, heeft Hegel volgens Hollak deze helderheid met betrekking tot het menselijke zelfbegrip in zekere zin weer teniet gedaan. Hollak richt deze fundamentele kritiek op wat hij noemt “het principe van Hegels filosofie”, dat is de “concrete identiteit”. Daaraan onderscheidt Hollak de “eindige vorm” en de “oneindige vorm”.¹⁰¹² De eenheid van het zijn is niet monistisch,¹⁰¹³ maar is eenheid in *veelheid* en veelheid in *eenheid*. Deze relationaliteit van zijnseenheid en zijnsveelheid wordt nu juist door Hegels “concrete identiteit”, de identiteit van identiteit en onderscheid, tot uitdrukking gebracht. Maar ook deze identiteit moet niet, bij wijze van spreken, monolitisch worden opgevat, want ze moet nog betrokken worden op de relatie eindig zijn-oneindig zijn.

Binnen de sfeer van de eindigheid geldt zeker ook de concrete identiteit. Want deze sfeer bestaat niet uit een veelheid zonder meer, als ware deze zonder enige samenhang en niet meer dan de sfeer van verdeeldheid. Maar ondanks haar zekere mate van eenheid, ondanks deze positiviteit bezit de sfeer van de eindigheid de negativiteit van de verdeeldheid. Aan de veelheid van de eindige sfeer kleeft de verdeeldheid, dat is haar onvolmaaktheid, de *eindige vorm* van de concrete identiteit.

Het oneindige zijn daarentegen kent niet de verdeeldheid, het oneindige zijn is volmaakt, het is de *oneindige vorm* van de concrete identiteit: volmaakte eenheid in volmaakte veelheid.¹⁰¹⁴ Het is dus zaak om in de metafysische

1012 Scheppingsidee, p. 316; vergelijk met onze behandeling van het absolute als het absoluut volmaakte en het absolute als het zich verwerkelijkende; zie hoofdstuk 4.1.

1013 Parmenides is in de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte de eerste grote vertegenwoordiger van een dergelijk monisme.

1014 Scheppingsidee, p. 311: “Gods enkelvoudigheid in de orde van de existentie en essentie betekent dus volheid van zijn, die veelheid zonder enig samengesteld-zijn, volmaakte veelheid zonder enige vorm van verdelende onvolkomenheid is.”

problematiek van de vraag naar de eenheid in de veelheid een onderscheid aan te brengen tussen de eindige en de oneindige vorm van eenheid in veelheid.¹⁰¹⁵

Gebeurt dat niet, of niet voldoende, dan treden er niet alleen allerlei onoplosbare wijsgerige problemen op, maar in samenhang daarmee problemen die de samenleving en cultuur ontwrichten. Problemen die betrekking hebben op het menselijke zelfzijn en zelfbegrip, daar deze nu juist in hun innerlijke relatie tot het absolute, het oneindige zijn begrepen moeten worden. Want als eindige, onvolmaakte vorm van de concrete identiteit – als eindige Geist in Welt – staat de mens in innerlijke relatie met de oneindige, volmaakte vorm daarvan. Het zijn deze problemen waar Hollak in een meer metaforisch en dramatisch taalgebruik naar verwijst als hij spreekt over “de diepe verbijstering van de westerse wereld”, “de westerse geest die staart in de afgrond van zijn dromen”, en “de verabsolutering van de causa-sui idee (...) die in de hedendaagse zelfverbijstering en zelfvervreemding van de westerse geest haar vernietigende uitwerking toont.”¹⁰¹⁶

Hegels godsbewijs

“Alleen door het principe van zijn filosofie: de concrete identiteit, te verloochenen door het te verabsoluteren¹⁰¹⁷, kon Hegel er toe komen op zijn wijze het ontologisch godsbewijs¹⁰¹⁸ te aanvaarden, maar daarbij viel hij zelf terug tot het niveau van het rationalisme dat hij juist had willen overwinnen.”¹⁰¹⁹

Het ontologisch Godsbewijs is door Anselmus van Canterbury¹⁰²⁰ het eerst geformuleerd, maar vanaf Descartes is dit gekleurd door de moderne causa-sui problematiek.¹⁰²¹ Hegel baseert de theodicee op de moderne causa-sui idee, en

1015 Scheppingsidee, p. 305; Hollak stelt, dat hij de scheppingsidee in dit artikel onderzoekt aan de hand van “(...) één aspect (...): namelijk de verhouding van de relatie eenheid en veelheid tot die van eindig en oneindig (...).”

1016 Causa sui, p. 154, 155 en 187.

1017 Namelijk Hegels verabsolutering van het begrip van de mens als lichamelijke geest, als de concrete identiteit van lichaam en geest; dus de verabsolutering van het begrip van de eindige vorm van de concrete identiteit.

1018 Ontologisch godsbewijs: het als logisch noodzakelijk afleiden van het bestaan van het absolute wezen uit de voorstelling van het absolute wezen.

1019 Eigenaard van het godsbewijs, p. 418.

1020 1033-1109 n. Ch.

1021 Zie ook: D.M. de Petter, *Begrip en werkelijkheid*, a.w. hoofdstuk VII: ‘Het metafysisch karakter van het godsbewijs en het hedendaagse denken’, pp. 150-167. (p. 150/151): “Wanneer men echter doordringt tot de diepere kern van deze (gods) bewijsvoering (...) dan bemerkt men, zoals men bv. bij Thomas

dus verabsoluteert hij, aldus Hollak, het tot concreet begrip brengen daarvan – het begrip van de mens als *lichamelijke* geest, waarin inderdaad “Gott inwohnt” – tot het begrip van God.

Het ontologisch Godsbewijs is op zichzelf genomen een strikt logische formulering, berustend op de *voorstelling* van een absoluut wezen: het absolute, volmaakte wezen móet bestaan, want zou het bestaan eraan ontbreken, dan was het niet absoluut en volmaakt. De algemene kritiek op de redenering van het ontologisch Godsbewijs is dat hier vanuit de logische orde de overstap naar de zijns-orde wordt gemaakt, en deze (logische) stap blijft, daar ze een logische is, gevangen binnen de logische orde. Hegel meende, terecht, dat deze schijnbare aporie overwonnen kon worden door te bewijzen dat het logische (: denken) en zijn geen onoverwinbare tegenstelling vormen, maar dat “de concrete identiteit van denken en zijn ten grondslag (ligt) aan (alle menselijke) zinvolle ken- en wilsdaden”.¹⁰²² In zijn geestesfilosofie ontvouwt hij dus de wijze waarop het logische concreet bestaan heeft in natuur en geest. Hegel meende nu, dat de explicitering van deze innerlijke samenhang, dus van de synthetische identiteit, de innerlijke samenhang van het bestaan en wezen van God zelf tot uitdrukking zou hebben gebracht.

Hollak bedoelt met deze uiterst beknopte formulering en kritiek in bovenstaand citaat, dat Hegel “het synthetisch karakter van het identiteits-

goed kan nagaan, dat zij alle wortelen in enkele, gezamenlijke en uiteindelijke grond, waarvan de onmiddellijke en verschillende uitgangspunten slechts zoveel manifestaties zijn. Die enige en uiteindelijke grond is gelegen in de onmogelijkheid voor de zijnden die de wereld van onze ervaring uitmaken, en niet minder voor het menselijke zijn zelf, om rekenschap af te leggen van het feit dat ze zijn, dit zijn dat hen nochtans intrinsiek heel en al constitueert. Zij kunnen er geen rekenschap van afleggen, omdat zij dit, hun eigen zijn, ook niet zelf kunnen stellen en er geen enkel ogenblik voor kunnen instaan. De evidentie van deze radicale gratuïteit die alle zijnden dezer wereld omvat, behoort tot de meest fundamentele en constante elementen van onze ervaring, hoewel zij niet zelden door meer oppervlakkige elementen in ons bewustzijn overstemd wordt. Zij drukt zich voor ons uit in de onontkoombare vraag: waarom is er iets en niet eerder niets. Welnu, hieruit blijkt precies het metafysisch karakter van het Godsbewijs. Het zijn van de zijnden is immers het metafysische zelf, het allesomgrijpende, zowel in extensieve als in comprehensieve zin, want het constitueert intrinsiek niet alleen ieder zijnde maar ook ieder aspect van ieder zijnde. Maar dit zijn staat in de wereld van onze ervaring in het teken van gratuïteit, die gratuïteit van alle zijnden waarin wij de uiteindelijke grond hebben aangewezen van het Godsbewijs. Zo essentieel metafysisch is derhalve het Godsbewijs, dat men gerust kan zeggen dat het met de metafysiek zonder meer samenvalt.”

1022 Eigenaard van het godsbewijs, p. 409.

principe” – dus de concrete eenheid van alle zijn – als *causa sui* tot uitdrukking brengt.¹⁰²³

“Daar voor Hegel mèt de eigenaard van de metafysische dimensie tevens die van het kwalitatief onderscheid van de Oneindige en eindige vorm van het synthetisch identiteitsprincipe, juist als *niet-tegenstrijdig* metafysisch zijnsprincipe, verloren gaat, kan hij het *synthetisch* karakter van het identiteitsprincipe nog slechts in de *tegenstrijdige* vorm van de eenheid van eenheid en *verdeeldheid* opvatten, als het *proces*¹⁰²⁴ waarin deze eenheid *zich als eenheid* eerst in en door het stellen en opheffen van zichzelf als tegenspraak (verdeeldheid) constitueert, als de idee van de *causa sui*¹⁰²⁵ die zich eerst in en door het andere van zichzelf – hier: de pure verdeeldheid als *antithese* – als de synthetische: d.i. concrete identiteit van het bij zich-zelf-zijn, als subject, constitueert.”¹⁰²⁶

Wij voegen als verklaring daarvan aan toe: de pure verdeeldheid die in aanvang van de gehele ontwikkeling van de redeleer is meegegeven met “das reine Nichts”.

Daar de moderne *causa-sui* idee berust op de logische relatie “het absolute wezen moet noodzakelijk bestaan” die door het ontologisch godsbewijs wordt gesteld, is de concrete ontwikkeling van de *causa-sui* idee die Hegel ontvouwt daarom niets anders dan het volledig uitgewerkte ontologische godsbewijs.

Het is dit “Zijn zelfs oorzaak”¹⁰²⁷ in de moderne betekenis sinds Descartes dat als de positieve uitdrukking van Gods wezen werd opgevat – in die zin

1023 Scheppingsidee, p. 317.

1024 Onze cursivering

1025 Onze cursivering.

1026 Men kan natuurlijk het hegeliaanse begrip van de synthetische identiteit opvatten als de volmaakte vorm van de onvolmaakte zijnswijze van de synthetische identiteit die de inhoud van dat begrip is – het begrip van de eenheid van lichaam en geest. In het begrip van het fysisch compositum is deze onvolmaakte zijnswijze van de synthetische identiteit – i.e. het fysisch compositum – opgeheven en is dus met dit begrip het absolute, ofwel, de metafysische sfeer bereikt. Dat laatste is correct, met dit begrip is de grens van het fysisch compositum bereikt en tegelijk overschreden en is dit begrip, zouden we kunnen zeggen, ten dele metafysisch. Daarmee opent zich de sfeer van het metafysische voor en van de menselijke geest, de sfeer van de volmaakte vorm van de synthetische identiteit. Dat laatste is nu precies wat Hollak bedoelt: de zuiver geestelijke sfeer van de mens – Schelers zuiver geestelijke, connaturele acten – waarin de zelfmededeling van God als persoon tot uitdrukking komt/ kan komen.

1027 Spinoza, *Ethica*, a.w., p. 12: “Onder “*zijns zelfs oorzaak*” versta ik datgene, welks wezen het bestaan insluit, ofwel datgene, welks aard niet anders gedacht kan

dat causaliteit uitgaande van Gods wezen ten aanzien van diens zijn het primaat heeft.¹⁰²⁸ De moderne *causa-sui* idee zoals deze tenslotte door Hegel ontwikkeld en tot begrip is gebracht, vertegenwoordigt dientengevolge de *eindige* vorm van de synthetische identiteit. Deze eindige vorm moet nog in het licht van haar relatie tot de *oneindige* vorm beschouwd worden; daar komt Hollaks kritiek op Hegel en zijn intentie tot verdiept zelfbegrip op neer.

Voorbij het ontologisch godsbewijs: naar het personalisme en de materiële-waarden leer

Een ander aspect van de traditionele scheppingsidee, dat door de materiële-waarden leer van Scheler wordt vertolkt, verschaft inhoud aan Hegels ontologische godsbewijs – dat dus eigenlijk het zelfbegrip van de mens als lichamelijke geest, de eindige vorm van de synthetische identiteit, tot uitdrukking brengt. Door deze materiële-waarden leer wordt het “licht” van het volmaakte, oneindige zijn dat het eindige zijn doorstraalt, inhoudelijk tot uitdrukking gebracht.

In hoofdstuk 3 zijn wij daarop nader ingegaan, met name bij onze behandeling van Hollaks artikel ‘Kan men zinvol van een objectieve rangorde van ‘waarden’ spreken?’¹⁰²⁹ De materiële-waarden leer krijgt bij Hollak haar betekenis in het volgende. Op basis van het door de hegeliaanse filosofie bereikte zelfbegrip kan hernieuwd en verdiept zelfbegrip zich verder inhoudelijk ontwikkelen.¹⁰³⁰ Dat wil zeggen, dat de materiële-waarden leer het morele streven het zelfzijn te verwerkelijken in zijn relatie tot het in-zich-waardevolle belicht. Of, weer anders geformuleerd: deze leer is de theorie van de wijze waarop het morele streven van de mens de zin van zijn, inhoudelijk tot uitdrukking kan brengen.

We zien hier een zekere parallel met Cobbens “het morele handelen van de zelfbewustzijnen, het absolute wezen (het ‘absoluut goede’) te verwerkelijken”¹⁰³¹ en met Hollaks bepaling van de zin van Hegels objectieve geest – de sfeer waarin bedoeld streven thuis is en wordt voltrokken – als “de overgang naar de absolute geest”.¹⁰³² Alle drie de omschrijvingen bedoelen, dat

worden dan als bestaande.”

1028 *Causa sui*, p. 157.

1029 Op het eind van Objectieve rangorde, p. 333, wijst Hollak nog op de relatie van het morele handelen – in het licht van de materiële-waarden leer – tot de absolute geest/absolute Persoon.

1030 Eigenaard van het godsbewijs, p. 418.

1031 Postdialectische zedelijkheid, p. 122

1032 Kritische beschouwingen, p. 382: “De Idee als objectieve geest moet echter tevens als overgang van de subjectieve geest naar de absolute geest worden begrepen en mag uit deze samenhang niet worden losgemaakt.”

de verwerkelijking van het zelfzijn de relatie van het eindige zelfzijn met het oneindige, of absolute impliceert.

Direct op zichzelf genomen lijkt Cobbens omschrijving te sterk. Hegels “absolute geest” is de absolute grond voor de eenheid van lichaam en geest van de mens. Aan de absolute grond ontleent enerzijds het streven deze eenheid in de sfeer van de eindigheid (: de objectieve geest) te verwerkelijken zijn zin – was de absolute grond er niet, dan was dit streven onmogelijk en dus zinloos. Anderzijds is dit streven, dat altijd toch op enigerlei wijze resultaat heeft, de bevestiging van de absolute grond. Het is om die reden, dat Hollak de objectieve geest beschouwt als de overgang naar de absolute geest. Het streven – binnen de sfeer van de objectieve geest – dat positief resultaat oplevert, bevestigt de relatie eindig zijn-oneindig zijn. Dat is ons inziens wat Cobben ook bedoelt.

Er is echter een absolute voorwaarde aan dit streven verbonden. Wil dit streven zin hebben, dan moet de (eindige) geest zichzelf *inhoudelijk* bevestigen. Dat wil zeggen, dat de geest moet openstaan voor de zin van zijn en deze tot uitdrukking brengen in zijn zelfverwerkelijking, in en via zijn lichamelijkeheid.

De zin van zijn¹⁰³³ heeft haar oorsprong in het volmaakt absolute. Dientengevolge is dit openstaan voor de zin van zijn en de daaraan gekoppelde zelfverwerkelijking van de eindige geest, de bevestiging van zijn relatie met het absolute. In het streven eigen zelfzijn te verwerkelijken wordt in eerste instantie *impliciet* deze relatie nagestreefd; op basis van het hegeliaanse zelfbegrip en de materiële-waarden leer – die niet los kan staan van het personalisme – krijgt deze relatie in dit streven haar *expliciete* bevestiging.¹⁰³⁴

“Eerst in dit onvoorwaardelijk aanvaarden en verwerkelijken van zijn eindig zelf in concrete solidariteit met heel de menselijke werkelijkheid komt het formele open-zijn van zijn kennende en willende geest, dat in geen enkele eindige positieve inhoud zijn volledige vervulling kan beleven (...) tot zijn mensmogelijke, *inhoudelijk*¹⁰³⁵ adequate voltooiing.”¹⁰³⁶

Deze “inhoudelijke vervulling” komt ook naar voren op het eind van ‘Wording van de menselijke geest’ uit 1963, dus van twintig jaar eerder.

Met de bovenstaande weergave van de kernpunten van Hollaks artikel over de eigenaard van het godsbewijs hebben wij het kader aangegeven waarbinnen

1033 Een concrete benadering daarvan is te vinden in Schelers filosofie van het connaturele kennen en zijn ontwerp van een materiële-waarden leer.

1034 In ons afsluitend commentaar op Hegels subjectieve geest laten we zien hoe dit alles in een verdere uitwerking en overschrijding van Hegels subjectieve geest begrepen kan worden.

1035 Onze cursivering.

1036 Eigenaard van het godsbewijs, p. 418.

Hollaks positieve en negatieve kritiek op de filosofie van Hegel zich beweegt. Zijn betoog komt erop neer, dat het ‘godsbewijs’ gebaseerd dient te zijn op de *adequate uiteenzetting* van het menselijke *zelfbegrip*. Daarmee komt Hollaks opvatting over het ‘godsbewijs’ in hoge mate overeen met Hegels uiteenzetting van de mens als Geist in Welt, waarbij het Hegel er inderdaad om ging *menselijk zelfbegrip* en *theodicee* innerlijk met elkaar te verbinden.

Het bedoelde kader dat we hierboven beknopt hebben weergegeven, zullen wij hieronder aan de hand van een ander door ons becommentarieerd Hollak-citaat nog meer uitwerken.

Het standpunt van de begrepen moderniteit: de eindigheid in het licht van het oneindige

De hoofdstukken 4 en 5 vormen een afbakening van het standpunt van waaruit we, aan de hand van Hollak, de tekst van Hegels geestesfilosofie met betrekking tot het zelfbegrip en de relatie eindig zijn-oneindig zijn positiefkritisch en negatiefkritisch beschouwen. Deze laatste kritische benadering heeft echter evenzeer de bedoeling om tot positieve resultaten te komen, en wel door bij te dragen aan hernieuwd en verdiept zelfbegrip. Het was Hollaks pretentie dat met deze positiefkritische en negatiefkritische benadering van Hegels filosofie het niveau van zelfbegrip bereikt zou worden waarop toekomstige filosofische stromingen verder zouden kunnen bouwen.¹⁰³⁷ We zullen hier dit standpunt van waaruit wij de ontwikkeling van het hoofdthema van Hegels geestesfilosofie beoordelen zo kernachtig mogelijk formuleren.

Het hoofdthema van Hegels filosofie vormt de explicitering van de innerlijke relatie van de mens met het absolute. Indien deze explicitering slaagt dan levert dat *zelfbegrip* op: de vervulling van Hegels “ken uzelve” uit de aanvang van zijn geestesfilosofie. Deze thematiek impliceert een verbinding van wijsgerige antropologie en metafysica; het antwoord op de wijsgerig-antropologische vraag “wie is de mens?” ligt uiteindelijk besloten in de verhouding van de mens met het absolute, dus in de sfeer van de metafysica. Omgekeerd is een zinvolle metafysica pas mogelijk op grond van de explicitering van het wezen van de mens. Want in het zelfbegrip komt de relatie eindig zijn-oneindig zijn tot uitdrukking.

1037 Causa sui, p. 154: “Zo gezien is de wetenschap van de geschiedenis der moderne, westerse wijsbegeerte tevens reeds aanduiding van die zijnswijze, van dat niveau van de menselijke geest, waarop het toekomstig ons nog onbekende wereldgebeuren, naar zijn zuiverste vorm: de ons nog onbekende wijsgerige stromingen waarin die wereldgeschiedenis haar zelfbegrip tot uitdrukking zal trachten te brengen, zal plaatsgrijpen.”

Daar het, in navolging van Hegel en Hollak, in elke zinvolle metafysica uiteindelijk om deze relatie gaat, moet deze gecentreerd zijn rond het menselijk zelfbegrip.

Of dit positieve resultaat bereikt wordt, is van twee voorwaarden afhankelijk. De eerste voorwaarde is het werkelijk bestaan van deze innerlijke relatie en de tweede is of de mens daadwerkelijk in staat is deze relatie – op grond van zijn *eindige* zijn en wezen –, filosofisch, te expliciteren. Zie Hollaks argumenten daarvoor in zijn artikel over de ‘Eigenaard van het godsbewijs’.

Bij dit alles laten we tal van andere op zichzelf interessante en belangrijke elementen van Hegels filosofie en de wijze waarop deze al of niet adequaat daarin behandeld zijn, buiten beschouwing. Ons gaat het om de volgende vragen: heeft Hegel inderdaad deze relatie, die door hem in § 482¹⁰³⁸ kernachtig wordt geformuleerd met het “Gott in sich wohnen”, aangetoond en blootgelegd en is deze relatie voldoende naar haar ware aard door hem tot uitdrukking gebracht?

De positieve beantwoording van de eerste vraag levert een positieve waardering van Hegels filosofie op; de negatieve beantwoording van de tweede vraag een negatiefkritische beoordeling. Aan deze laatste beoordeling kan echter gevraagd worden zelf met betrekking tot deze relatie een positieve richting aan te geven. Die kritische beoordeling bergt deze al in zich, omdat ze de maatstaven bezit waarop die negatiefkritische beoordeling berust.

Deze positieve richting, die dus berust op Hegels explicitering van de mens als Geist in Welt, wordt door de hierboven reeds aangehaalde formulering van Hollak tot uitdrukking gebracht.

Een lang citaat: inzicht dat bijna twee eeuwen op zich liet wachten

De problematiek van de moderniteit: het cartesische cogito sum, waarmee de autonomie van het moderne subject tot uitdrukking kwam, bracht in de mens echter een scheiding aan van lichaam en geest. Het zinvol samengaan en de eenheid van beide substanties werd op nog abstracte, onmiddellijke wijze in God, of het absolute gelegd. Hegels gehele opzet was erop gericht dit samenspel van de eenheid van lichaam en geest in haar relatie tot het absolute, in zijn innerlijke samenhang, tot begrip te brengen.

De vraag of deze opzet *geheel* geslaagd was, wordt door Hollak in het volgende uitvoerige citaat ontkennend beantwoord.¹⁰³⁹ Dit citaat vormt tevens de kern van onze kritiek op Hegels geestesfilosofie. We zullen dit citaat eerst in zijn geheel weergeven, daarna zullen we het in onderdelen behandelen.

1038 WU 6.

1039 Scheppingsidee, p. 315/316.

“Uit heel de opbouw van Hegels redeleer blijkt dat hij de sfeer van het ‘absolute Wissen’ als het, in de vorm van een immanente begripsontwikkeling zich tot uitdrukking brengend, zelfbegrip van de verstandelijke categoriale sfeer van de menselijke geest, d.w.z. van die sfeer die zijnsrelatief is tot de menselijke geest als *lichamelijke* geest (*anima forma corporis*), heeft opgevat. Weliswaar overschrijdt hij daarbij die verstandelijke, categoriale sfeer in zoverre als hij haar aldus in zijn speculatieve dialectiek, op grandioze wijze, als *zodanig*, in de vorm van haar *zelfbegrip*, tot uitdrukking weet te brengen, maar tevens komt daardoor die *boven*categoriale sfeer *niet* naar de *haar eigen aard* tot haar recht. Want in het ‘Absolute Wissen’ wordt die *boven*categoriale sfeer niet meer naar de haar *eigen, zelfstandige*, positieve wezensvolheid in zich, naar het zuiver geestelijk gehalte van de anima als forma subsistens, als geestelijke transcendente openheid, als *zodanig*, maar *slechts van het perspectief vanuit het zich als het zelfbegrip van de verstandelijke categoriale sfeer verwerkelykende weten*, gezien en tot uitdrukking gebracht. Daardoor wordt in de Hegelse filosofie die dimensie van de menselijke eindige geest waarin de zelfmededeling van de Oneindige geest in zijn schepping tot *zelfbewustzijn* komt, niet meer als zodanig zichtbaar, daar zij haar nu moet formuleren in termen van een *verabsolutering* van die verhouding, waarin de mens als *eindige, lichamelijke geest* zich als geest (*forma subsistens*) tot zichzelf als *lichamelijke* geest (*forma substantialis*) verhoudt.”

Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften en het zelfbegrip van de categoriale sfeer

Uit heel de opbouw van Hegels redeleer^{1040 1041} blijkt dat hij de sfeer van het ‘absolute Wissen’¹⁰⁴² als het “(…), zelfbegrip van de verstandelijke categoriale sfeer¹⁰⁴³ van de menselijke geest, d.w.z. van die sfeer die zijnsrelatief is tot

1040 De “Vernunft”-leer, dat is de Logik tezamen met de natuur- en geestesfilosofie, dus het geheel van de Enzyklopädie –: “het zich in natuur- en geestesfilosofie verwerkelykende zuivere begrip”; Structuur, p. 352.

1041 Het geheel dat gespannen ligt tussen de aanvang van de Logik, “das reine Seyn ist das reine Nichts” en het slot van de geestesfilosofie, het derde logische besluit, waarin de absolute rede haar twee tegengestelde momenten, natuur en geest, innerlijk aaneensluit; Hegels versie en interpretatie van de traditionele Triniteitsleer: de drievoudige eenheid van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, die voor Hegel in zijn derde logische besluit worden vertegenwoordigd door respectievelijk de Geist, de Natur en de Vernunft. Zie ook Scheppingsidee, p. 317.

1042 Het “in het andere als andere bij zich zijn”, het begrip van de concrete, synthetische identiteit.

1043 De door Hollak bedoelde categoriale sfeer omvat de aristotelische en de kantiaanse categorieën: substantie, kwantiteit, kwaliteit, relatie, waar – plaats –,

de menselijke geest als *lichamelijke* geest (*anima forma corporis*), heeft opgevat.”¹⁰⁴⁴

“Heel de triniteitsleer in Hegels *Religionsphilosophie* is een consequente uitwerking van deze grondgedachte,¹⁰⁴⁵ die in de redeleer: de ‘Logik formeel (...) en in de leer van de verhouding: natuur-eindige-oneindige geest¹⁰⁴⁶ (...) concreet: materieel, wordt uitgevoerd.”

Voor Hegel is de synthetische identiteit de wijsgerige explicitering van de traditionele triniteitsleer.

Met dit “zijnsrelatief” bedoelt Hollak, dat het *zijn* van de categoriale sfeer innerlijk betrokken is op het bestaan van de mens als *lichamelijke* geest. Deze sfeer is niet uitsluitend betrokken op dát bestaan, maar uiteraard ook op het bestaan van alle stoffelijke dingen.¹⁰⁴⁷ Dat Hollaks kritiek op dit “absolute Wissen” bij Hegel terecht is, wordt duidelijk als we Hegels uitgangspunt van zijn Logik beschouwen. In de aanvang van de Logik wordt namelijk met

wanneer – tijd –, toestand, hebben, doen, ondergaan. Respectievelijk: eenheid, veelheid, alheid – kwantitatieve categorieën –, realiteit, ontkenning en beperking – kwalitatieve categorieën –, substantie, oorzakelijkheid en wisselwerking – categorieën van relatie –, mogelijkheid, werkelijkheid en noodzakelijkheid – categorieën van modaliteit –. Dat Hollak deze inderdaad op het oog heeft en als het onderwerp van Hegels redeleer beschouwt, blijkt uit het volgende, Scheppingsidee, p. 316: “Als dit zelfbegrip van de verstandelijke, categoriale sfeer is zij tevens de, als zodanig tot uitdrukking gebrachte, synthetische eenheid van de subjectieve (Kant) en de objectieve (Aristoteles) zijde van de materie-vormrelatie.” Samengevat: met het in innerlijke samenhang ontwikkelen van de categorieën brengt Hegel het zichzelf begrijpen (: subject) als fysisch compositum, dat is als *lichamelijke* geest (: object) tezamen als het absolute subject tot uitdrukking. Deze samenhang tussen het begrijpen van het zelfzijn in innerlijke relatie met diens object drukt Hollak als volgt uit”, Causa sui, p. 175: “(...) een denken, waarin het subject, (...), zijn denkbepalingen inhoudelijk zowel als de bepalingen waarin het zijn zelf als zelf uitdrukt, alsook als die van het, (...), object, als diens intelligibele structuur (begrijpt).” Deze samenhang is onmiddellijk meegegeven met de aanvang van Hegels Logik waar met “das reine Seyn” zowel het zijn van het subject als het zijn van het object is geïntendeerd.

1044 Scheppingsidee, p. 315/316.

1045 Dat is de synthetische identiteit die zich als *causa sui*, dat is het absolute subject als absolute geest, tot uitdrukking brengt.

1046 De twee andere delen van de Enzyklopädie.

1047 Vergelijk dit met de passage in Scheppingsidee, p. 306, waar Hollak wijst op het onderscheid dat Thomas heeft gemaakt tussen metafysisch- en fysisch compositum en waarbij duidelijk wordt, dat de zijnsvormen materie en vorm het *zijn* van het fysisch compositum in sterke zin vooronderstellen; het zijn dat gegeven is met het metafysisch ‘compositum’.

“das reine Seyn ist das reine Nichts” het beginsel, of de logische innerlijk samenhangende structuur van al het stoffelijke, of verschijnende zijn juist als stoffelijk geïmpliceerd.¹⁰⁴⁸ Aan het zuivere zijn, het als zodanig bevestigde zijn in de vorm der onmiddellijkheid – dat is hier het zuivere zijn als stoffelijk –, is dus onmiddellijk het zuivere niets als het onbepaalde inherent. Tevens en in onmiddellijke eenheid daarmee is dit de logische, nog verder te ontwikkelen, vorm van de affirmatie “ik ben ik”, waarmee het subject door het object als zijnde te bevestigen in een beweging daarmee het subject zichzelf als zijnde bevestigt. Dit vormt dus het wezen en uitgangspunt voor de concrete ontwikkeling van de subject-object verhouding.

Het alomvattende resultaat – het absolute begrip van de materie-vorm structuur – van dit *in zijn beperking* juiste uitgangspunt, voor zover het dus het stoffelijke zijn betreft, ligt ten slotte besloten in het derde logische besluit: het begrip van de absolute, redelijke eenheid van natuur en geest. Maar zo blijft de verdeeldheid, die door het “reine Nichts” meegegeven is aan de categoriale sfeer van het stoffelijke zijn – dat is de mens als *lichamelijke* geest – ook aan dit resultaat inherent.

Want de onmiddellijke, wederzijdse overgang van het ene moment – das reine Seyn – in zijn andere – das reine Nichts – is geen ‘gebeurtenis’ die tijd vergt, als ware het een proces, maar het is de ‘eeuwige’, boventijdelijke en onmiddellijke eenheid van materie en vorm. Deze onmiddellijke eenheid is voor Hegel de *absolute geest in de vorm der onmiddellijkheid*, de absolute geest die tenslotte in het derde logische besluit zijn *concrete*, al het voorafgaande omvattende, *totale voltooiing* vindt. Hun beider eenheid *in de vorm der onmiddellijkheid* wordt opgeheven in het *worden*, waarbij het zuivere zijn zich in de innerlijke relatie tot zijn andere, dat is zijn onmiddellijke bepaling als onbepaaldheid, nader bepaalt, zich “Daseyn” geeft, enzovoort.

Maar zodoende heeft Hegel zijn explicitering van het zijnde als zijnde gebonden aan de explicitering van het *fysisch* compositum, het tot begrip brengen van de materie-vorm structuur. Het begrip van de innerlijke eenheid van het zijnde als zijnde, waaronder ook het zijnde “mens”, met betrekking en de beperking tot zijn materie-vorm structuur is weliswaar op zichzelf een zeer belangrijk resultaat, maar het zuiver geest-zijn van de mens dat als hegeliaanse filosofie dit begrip tot uitdrukking brengt, komt daarmee nog niet voldoende tot zijn recht. Als het *begrip* van het fysisch compositum overschrijdt de filosofie

1048 Weliswaar is de eenheid van deze innerlijk samenhangende structuur “eeuwig”, want gelijk aan de goddelijke immanentie – wat door het gehele systeem wordt geëxpliciteerd –, maar het betreft dan toch nog slechts de gevolgelijke eenheid waaraan, in logisch-metafysische zin, de scheppingsrelatie, het uitgetild zijn boven het kunnen-niet-zijn, ten grondslag ligt.

weliswaar het stoffelijke, categoriale zijn, maar brengt *zichzelf* daarmee nog niet voldoende inhoudelijk tot uitdrukking.

Het fysisch compositum en de absolute geest: het probleem van de moderniteit opgelost

Met zijn redeleer heeft Hegel laten zien, dat de absolute, concrete eenheid van de materie-vorm structuur berust op de absolute geest: de redelijke eenheid van natuur en geest, het derde logische besluit. Zodoende is het zijnde als zijnde voor zover het fysisch compositum is, tot (zelf)begrip gebracht. Met de ontwikkeling van al deze denkbepalingen heeft Hegel in de Logik de categoriale structuur van het fysisch compositum in het algemeen en dat van de mens als *lichamelijke geest* in het bijzonder, geëxpliciteerd.

Devolgende delen van de *Enzyklopädie*, natuurfilosofie en geestesfilosofie, ontvouwen dan de wijze waarop deze algemene, formele, nog abstracte structuur *in beginsel*¹⁰⁴⁹ zich verwerkelijkt in de levenloze en levende natuur, met als kroon op deze ontwikkeling de wijze waarop dat gebeurt in de sfeer van de eindige *lichamelijke geest*. Met deze laatste verwerkelijking volbrengt en bevestigt de eindige geest zijn innerlijke relatie tot de absolute geest, die de absolute geestelijke grond van de eenheid van materie en vorm is.

Hegel heeft dus deze absolute eenheid, die in de aanvang van de moderniteit onmiddellijk gesteld werd als oplossing voor de vraag naar de eenheid van lichaam en geest bij de mens en die inderdaad – als de goddelijke immanentie – ten grondslag moet liggen aan de mens als *lichamelijke geest* opdat de mens deze eenheid van lichaam en geest kan zijn, in het systeem tot begrip gebracht. Maar daar hij deze absolute grond in het derde logische besluit slechts samenvat als de innerlijke, absoluut-redelijke eenheid van natuur en geest – en daarmee als het ‘begrip’ van God –, doet hij, zoals wij hierboven aan de hand van Hollak betoogd hebben, aan de volmaaktheid van de absolute geest tekort, en dientengevolge ook aan het geestelijk wezen van de mens.

Het relatief-positieve resultaat van Hegels filosofie is dus daarin gelegen dat het de mens als *lichamelijke geest*, als Geist in Welt tot zelfbegrip heeft gebracht, dus als dát zijnde dat zich ervan bewust is eenheid van lichaam en geest te zijn. Of nog anders: als dat zijnde dat zelfbewust “in Welt” streeft naar de realisering van deze eenheid, de realisering van zijn vrijheid. De hegeliaanse filosofie geeft daarmee het niveau aan waarop het geestelijk wezen van de mens als zodanig

1049 De synthetische identiteit als het begrippelijk beginsel, maar hier als de eindige vorm daarvan.

verder *inhoudelijk* ontvouwd kan worden; het niveau dat begrepen kan worden als zich innerlijk verhoudend tot het absoluut geestelijke, volmaakte wezen.

De sfeer van de eindigheid: de causa-sui idee en de eindige lichamelijke geest

Met dit hegeliaanse resultaat is de materie-vorm structuur als het “in het andere als andere bij zich zijn”, als de “*eindige vorm*” van¹⁰⁵⁰ het synthetisch identiteitsprincipe – de identiteit van identiteit en onderscheid – tot begrip gebracht. De ontwikkeling van de materie-vorm structuur is zodoende de innerlijke ontwikkeling van de categoriale sfeer, de sfeer die betrekking heeft op de mens voorzover deze *lichamelijke geest* is.¹⁰⁵¹

Het is mede om die reden, dat Hollak de moderne causa-sui idee, in tegenstelling tot de opvatting van haar eerste vertegenwoordigers, Descartes en Spinoza maar later ook Hegel, niet opvat als de positieve uitdrukking van Gods wezen, maar als uitdrukking van het wezen van de mens; en van alle eindige dingen die zich moeten verwerkelijken, zouden we daaraan willen toevoegen.¹⁰⁵²

De omkering die Hollak, op basis van Hegels filosofie, met betrekking tot de moderne causa-sui idee heeft bewerkstelligd, kunnen we als volgt kort formuleren. In tegenstelling tot de opvatting van de causa-sui idee in de aanvang van de moderniteit als in positieve zin¹⁰⁵³ uitdrukking van Gods wezen te zijn, wordt door Hollak causa sui begrepen als uitdrukking van het wezen van de eindigheid, in relatie tot het absolute dat niet op die wijze causa sui is, want juist onveroorzaakt is. Het zijn de eindige zijnden die zich op grond van hun eindigheid voortdurend in samenhang met elkaar moeten verwerkelijken en in die zin oorzaak van zichzelf zijn.

1050 Scheppingsidee, p. 317.

1051 Hegel ontwikkelt concreet in de subjectieve geest Thomas' oordeel “de ziel is de vorm van het lichaam”, het oordeel dat is geworteld in Aristoteles' materie-vorm leer, maar waarbij Thomas de individualiteit van de ziel als ziel benadrukt. Thomas ontleent dit aan Aristoteles' verhandeling over de psyche/de anima. Zoals we hebben laten zien staat Hegel enerzijds ook in deze traditie, maar anderzijds heeft hij de vormgeving van lichaam en geest in haar innerlijke samenhang betrokken op de moderne, vrije samenleving.

1052 Een werkelijke metafysica, p. 160: “Dat oorzaak van zichzelf moet je goed verstaan. De mens schept zich niet uit het niets. Causa sui betekent voor mij dat hij zijn zelfzijn als zelfzijn tot realisatie en verwerkelijking brengt. Dat zelfzijn, (...), is opgave, taak. Daarmee is dat zelfzijn tevens ervaren als een eindig zelfzijn wanneer het volledig naar zijn begrip tot uitdrukking wordt gebracht.”

1053 Positief, in de zin van Gods wezen als oorzaak van diens zijn te begrijpen en daarmee aan de causaliteit met betrekking tot Gods zijn een positieve betekenis en voorrang te geven.

Over de grens van het hegeliaanse zelfbegrip

Weer terug naar het eerste fragment van het door ons becommentarieerde Hollak-citaat, dat begint met “Uit heel de opbouw van Hegels redeleer (...).”

Hollak wil dus met de hierboven geciteerde formulering zeggen, dat het zelfbegrip in Hegels redeleer nog niet voldoende tot zijn recht komt, daar dit begrip zich beperkt tot het begrip van de mens als *lichamelijke* geest, dat is als fysisch compositum. Het hegeliaanse “absolute Wissen” als het “in het andere als andere bij zich zijn” is diensgevolge beperkt en wordt zodoende verabsoluteerd, omdat het door Hegel in deze vorm als het ultieme begrip wordt opgevat.

Hollak gaat dan verder.

“Weliswaar overschrijdt hij daarbij¹⁰⁵⁴ die verstandelijke, categoriale sfeer in zoverre dat hij haar aldus in zijn speculatieve dialectiek, op grandioze wijze, als *zodanig*, in de vorm van haar *zelf*begrip, tot uitdrukking weet te brengen, maar tevens komt daardoor die *boven*categoriale sfeer *niet* naar de *haar eigen aard* tot haar recht.”¹⁰⁵⁵

Wat Hegel, volgens Hollak, in zijn geestesfilosofie dus doet, is de vormgeving van het lichaam door de geest – de toedracht waardoor de mens juist als mens, als *lichamelijke* geest, kan bestaan – in haar innerlijke samenhang expliciteren, en wel in de *subjectieve* geest naar haar beginsel en in de *objectieve* geest naar haar *eindige* verwerkelijking. Maar Hollaks kritiek hierop is, dat als een en ander beperkt blijft tot deze vormgeving aan het geest-zijn als zodanig niet voldoende recht wordt gedaan.

Mogelijkerwijs kunnen sceptici ten aanzien van deze kritiek de vraag opwerpen: Waarom wordt door Hegel aan het geest-zijn niet voldoende recht gedaan? De explicitering van de toedracht dat de geest het lichaam vormt, dit filosofische *begrip* dát de geest als geest in en via zijn lichaam zich tot uitdrukking brengt en dat deze toedracht haar absolute grond vindt in de absolute geest, daarmee heeft de filosofie toch haar taak volbracht!? Ja, te laten zien “dat” de zaken zo liggen is een positieve verworvenheid van Hegels filosofie, maar het gaat ook nog, en nu vooral, om “wat” het geest-zijn *inhoudelijk* als zodanig betekent. Zie daarvoor het vervolg van het Hollak-citaat.

1054 In zijn “redeleer”, dat is het geheel van de Enzyklopädie.

1055 Scheppingsidee, p. 316.

Het absolute perspectief: het zuiver geestelijke gehalte

Hollak komt dan tot de volgende verklaring voor bovenstaande vaststelling.

“Want in het ‘Absolute Wissen’ wordt die boven-categoriale sfeer niet meer naar de haar *eigen, zelfstandige*, positieve wezensvolheid in zich, naar het zuiver geestelijk gehalte van de anima als forma subsistens, als geestelijke transcendente openheid, *als zodanig*, maar *slechts vanuit het perspectief van het zich als het zelfbegrip van de verstandelijke categoriale sfeer verwerkelijkende weten* gezien en tot uitdrukking gebracht.”¹⁰⁵⁶

Dus door Hegels perspectief wordt het boven-categoriale (: het metafysische, datgene dat juist het zijnde als zijnde toekomt) vereenzelvigd met het zelfbegrip van het categoriale. Vergelijk dit met de volgende kritiek van Hollak.¹⁰⁵⁷

“Maar daar Hegel zelf de eigenaard van de metafysische sfeer niet tot haar recht laat komen – ze is voor hem als zodanig een verzelfstandigde abstractie – moest hem het wezen van zijn eigen speculatieve dialectiek ontgaan en deze een absolute betekenis voor hem krijgen.”

Wat bedoelt Hollak met “ze is voor hem een verzelfstandigde abstractie”? Dit heeft betrekking op de oneindige transcendentie van God van het traditionele geloof ten aanzien van de relatie schepper-schepsel. Hegel meent, dat in de traditie op verstandelijke wijze een onoverbrugbare tegenstelling eindig zijn-oneindig zijn werd gesteld, waardoor het oneindige zijn, doordat het het eindige zijn *buiten* zich zou hebben, ook eindig zou zijn. Dat is wat Hollak bedoelt met “ze is voor hem een verzelfstandigde abstractie” (: het oneindige zijn, de metafysische sfeer los van het eindige zijn).

Maar door de wijze waarop Hegel dan meent het oneindige zijn en het eindige zijn met elkaar te moeten verbinden – namelijk op grond van het begrip van de categoriale structuur van het fysisch compositum –, wordt de zuiver geestelijke (geen verdeeldheid kennende) sfeer, die toch absoluut samenhangt met het wezen van God,¹⁰⁵⁸ niet meer duidelijk zichtbaar. De metafysische, boven-categoriale dimensie van de mens juist als geestelijk wezen wordt dan evenzeer tekort gedaan.

Naar het zuiver geestelijk gehalte, in het zich ervaren en zich volledig *aanvaarden* juist als *eindige geest* weet de mens zich intrinsiek verbonden met de oneindige persoon.¹⁰⁵⁹

1056 Scheppingsidee, p. 316.

1057 Scheppingsidee, p. 316.

1058 De sfeer op grond waarvan de mens terecht “Gods evenbeeld” genoemd kan worden.

1059 Eigenaard van het godsbewijs, p. 418.

Hegel wil dus op basis van het zelfbegrip van de categoriale sfeer, dat is voor hem het zijnde als zijnde in de zin van tot zelfbegrip gebrachte fysisch compositum, de relatie van de mens met de absolute geest begrijpen. Maar, zoals we in hoofdstuk 3 hebben betoogd, deze relatie moet nog via het metafysisch ‘compositum’ verder doordacht worden. In het concept metafysisch ‘compositum’, dat is de essentie-existentie structuur van het zijnde als zijnde, komt de onmiddellijke verbondenheid van het eindige zijnde met het absolute tot uitdrukking.¹⁰⁶⁰ Het metafysisch ‘compositum’ vertegenwoordigt de eindigheid in de eerste graad van het zijnde als zijnde, terwijl het fysisch compositum de eindigheid in de tweede graad van het zijnde als zijnde belichaamt.

De zuiver geestelijke dimensie van de menselijke persoon en haar relatie met de oneindige persoon, God

Hollak komt ten slotte tot de volgende voor Hegels filosofie, waarin toch de verhouding van de mens tot het absolute centraal staat, essentieel negatieve conclusie:

“Daardoor wordt in de Hegelse filosofie die dimensie van de menselijke *eindige* geest waarin de zelfmededeling¹⁰⁶¹ van de Oneindige geest in zijn schepping tot *zelfbewustzijn* komt, niet meer als zodanig zichtbaar, daar zij (: Hegels filosofie) haar (: de zelfmededeling van de Oneindige geest) nu moet formuleren in termen van een *verabsolutering* van die verhouding waarin de mens als *eindige*, lichamelijke *geest* zich als geest (forma subsistens) tot zichzelf als *lichamelijke* geest (forma substantialis) verhoudt.”¹⁰⁶²

Uit Hollaks opvatting, die overeenstemt met de hegeliaanse, dat het in de filosofie gaat om het zelfbegrip van de mens en dat dit zelfbegrip gelegen is in de relatie van de mens met het absolute, volgt zijn intentie die “zelfmededeling” scherper in het vizier te krijgen. Dat wil zeggen, dat het hernieuwde en verdiepte zelfbegrip het zuiver geest-zijn van de mens adequater moet benaderen dan het

1060 Scheppingsidee, p. 319: via het metafysisch ‘compositum’ moet het fysisch compositum “(...) in het geheel van de concrete zijns-samenhang” geplaatst worden.

1061 De met de wijsgerige term “zelfmededeling” aangeduide relatie van schepper en schepsel wordt in de Thora met de relatie Beeld-evenbeeld verwoord. Deze zelfmededeling – door Hegel in § 482 aangeduid met “Gott in sich wohnen” – is door Hegel echter slechts ten dele wijsgerig geformuleerd.

1062 Scheppingsidee, p. 316.

in Hegels filosofie het geval is. In hoofdstuk 4 zijn we in die zin en om die reden ingegaan op Scheler¹⁰⁶³ en op Thomas.¹⁰⁶⁴

Het zuiver geest-zijn is weliswaar in Hegels filosofie reeds aanwezig. Dat kan ook niet anders, want als hij inderdaad het *lichamelijke* geest-zijn tot begrip heeft gebracht dan vooronderstelt dat een standpunt dat het *lichamelijke* geest-zijn overschrijdt.

Dat standpunt dat wordt vertegenwoordigd door de lichamelijke *geest*, vindt zijn uitdrukking in 'Die Philosophie', in het laatste deel van Hegels geestesfilosofie 'Der absolute Geist'. De filosofie is in Hegels geestesfilosofie het gerealiseerde speculatieve zelfbegrip, het zuivere zelfbegrip van de absolute geest, in Hegels visie. Maar volgens Hollak wordt daarmee de boven-categoriale, dat is de *metafysische*, sfeer

“(…) niet meer naar de haar *eigen, zelfstandige*, positieve wezensvolheid in zich, naar het zuiver geestelijk gehalte van de anima als forma subsistens, als geestelijke transcendente openheid, *als zodanig*, maar *slechts vanuit het perspectief van het zich als het zelfbegrip van de verstandelijke categoriale sfeer verwerkelijkende weten* gezien en tot uitdrukking gebracht.”¹⁰⁶⁵

Cobben deelt op een bepaalde manier Hollaks kritiek op Hegels filosofie,¹⁰⁶⁶ maar hij wil niet mee gaan met Hollaks wijsgerige benadering van de relatie eindig zijn-oneindig zijn zoals deze geworteld is in de traditionele joods-christelijke scheppingsidee. Bovendien en in het bijzonder kan Cobben niet meegaan met Hollaks benadering van God als *persoon*, de benadering waartoe vooral Schelers filosofie wijsgerig de mogelijkheid biedt. Overigens maakt Hegel zelf gebruik van de joods-christelijke scheppingsidee, maar interpreteert hij deze, in navolging van Spinoza, vanuit de moderne *causa-sui* idee.

Waarin verschilt nu de kritiek van Hollak van die van Cobben ten aanzien van Hegels tekortschieten met betrekking tot de relatie van de mens met het absolute?

1063 Schelers filosofie van de geestelijke acten, het connaturele kennen, de persoon en de hoogste waarden als persoonswaarden.

1064 Diens leer van de scheppingsidee als de participatie van het metafysisch 'compositum' aan het volmaakte zijn dat Ens a se is, maar niet op de oorzakelijke wijze van de moderniteit, maar juist als onveroorzaakt, volmaakt.

1065 Scheppingsidee, p. 316. De beperking van Hegels filosofie tot het begrip van de eindige lichamelijke geest en de eindige vorm van de synthetische identiteit, opent tegelijk perspectieven voor een verdere ontwikkeling van toekomstige filosofieën.

1066 Zoals ons bleek in de verschillende gesprekken die wij met Cobben hebben gevoerd.

Cobben¹⁰⁶⁷: Hegel verabsoluteert de dialectiek daar hij het dialectisch ontwikkelde zelfbegrip van de eenheid van lichaam en geest, het begrip van het fysisch compositum vereenzelvigt met, gelijk stelt aan het begrip van (het wezen van) God.¹⁰⁶⁸ Daar wij geen begrip van God kunnen hebben (Cobben in navolging van Kant) kan dit zelfbegrip niet gelijkgesteld worden aan het begrip van God.

Ook Hollak zegt, dat we geen *begrip* van God(s innerlijk leven) kunnen hebben.¹⁰⁶⁹

Het hegeliaanse zelfbegrip van de eenheid van lichaam en geest, waarvan de absolute eenheid nu inderdaad begrepen wordt als liggend in de absolute geest, is voor Hegel het perspectief van waaruit hij de metafysische sfeer, en daarmee *die dimensie van de menselijke geest waarin de zelfmededeling van God in zijn schepsel tot zelfbewustzijn komt*, ziet en tot uitdrukking brengt.¹⁰⁷⁰

Dus Hollaks kritiek komt, anders dan bij Cobben, hierop neer, dat Hegels verabsolutering gelegen is in een verabsolutering van een standpunt dat nog niet voldoende is. Dus door Hegel wordt volgens Hollak een *relatief* tekortschieten verabsoluteerd. Relatief, dat wil zeggen Hegel schiet niet absoluut tekort, want zijn filosofie heeft als positief resultaat het *zelfbegrip* van de mens als *lichemelijke* geest. Maar dit zelfbegrip, op zichzelf genomen zoals Hegel doet, is nog niet voldoende om de relatie eindige geest-oneindige geest wijsgerig adequaat tot uitdrukking te brengen. Daar Hegel meent dat dit wel het geval is, verabsoluteert hij dit tekortschieten en komt de zuiver geestelijke dimensie

1067 In gesprekken met ons.

1068 Het was toch Hegels intentie om Spinoza's *causa-sui* idee – als uitdrukkende Gods zijn en wezen – tot begrip te brengen! Hegels versie van het ontologisch Godsbewijs, volgens Hollak. Zie: 'Eigenaard van het godsbewijs', p. 354.

1069 Scheppingsidee, p. 309: "Het hoe van deze eenheid van God en van onze eenheid met God kunnen we niet begrijpen, daar we de doelgevende Oorsprong in zich niet kennen, maar de noodzakelijkheid deze eenheid te bevestigen vloeit voort uit ons inzicht in wat 'eindig zijnde' als zodanig zegt;" p. 312: "Evenmin als de *filosoof* kan komen tot de affirmatie van de drie-persoonlijke God, kan hij komen tot de conclusie dat in God slechts één persoon is, want als wijsgeer kan hij niets vaststellen over het *hoe* van Gods persoon-zijn;" p. 315: "En wij herhalen: het hoe van deze eenheid met God blijft voor ons verborgen, onze kennis hiervan is als directe volstrekt negatief, maar noodzakelijk moeten we, positief, die eenheid bevestigen, en wel op grond van ons inzicht in wat eindig zijnde als zodanig zegt."

1070 Die dimensie is slechts aan de mens "gegeven", anders dan het dier en de andere schepsels, juist op grond van zijn geestelijk-zijn, waarin die zelfmededeling en het eigen zijn van de mens in hogere mate overeenstemmen dan bij de andere schepsels – Beeld-evenbeeld.

van de mens die openstaat voor de zelfmededeling van God, met alles wat dat inhoudelijk voor de mens kan betekenen, niet tot haar recht.¹⁰⁷¹

Het zoeken naar de absolute grond

In zijn oratie¹⁰⁷² spreekt Hollak over “de *negatieve* toedracht van het kunnen niet-zijn van een in zich begreemd, daadwerkelijk, zelfstandig zijnde;” dat is de zijnscontingentie van het menselijke zelfzijn in de meest sterke zin. Deze negatieve toedracht vormt het motief van “het zoeken naar de aard van het absolute zijn dat, als de *werkelijke* en zinvolle grond van dit eindige zijnde, tevens *logisch* aan diens *niet-zijn* voorafgaat.”¹⁰⁷³

Dit zoeken dat gelegen is in de menselijke geest als forma subsistens en dat als het augustinische “onrustig is ons hart, totdat het rust vindt in u” kan worden opgevat en dat Hollak “verlangen” noemt,¹⁰⁷⁴ vindt in de door Hollak bedoelde zin in God als persoon zijn eindpunt.

Met de betreffende passages in zijn oratie laat Hollak zien, dat deze “negatieve toedracht” en het daarmee gepaard gaande “zoeken” naar de positieve tegenhanger daarvan, in Hegels filosofie door diens uitsluitende concentreren op de *causa-sui* idee niet voldoende gehonoreerd is.

De scheppingsidee: de wijsgerige formulering van het zoeken naar de absolute grond

De dialectische zijnsorde, zoals deze door Hegel systematisch in de drie delen van de *Enzyklopädie* is ontwikkeld en die overeenstemt met wat Hollak de “gevolgelijke eenheid” noemt,¹⁰⁷⁵ is door Hegel gelijkgesteld aan “geschapen worden”. Wat dit bij Hegel betekent kan in grote lijnen met het volgende aangegeven worden.

Hegel besluit zijn *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* met ‘Die absolute Religion’, dat is de christelijke religie. Hegel brengt daar een driedeling in aan die het totaal van de “absolute Religion” tot begrip brengt. ‘Der metaphysischen Begriff der Idee Gottes’¹⁰⁷⁶ geeft beknopt het begrip van de eenheid van het begrip Gods en Gods werkelijkheid weer.

1071 Zie *Causa sui*, p. 162: met betrekking tot “leegte” in de zin van het absolute – niet-dialectische – niets dat het eindige zijnde juist als eindig aankleeft.

1072 *Causa sui*, p. 162.

1073 *Causa sui*, p. 162.

1074 Een werkelijke metafysica, p. 158.

1075 Wording, p. 84.

1076 *Werke* 17, p. 205.

De ‘Einteilung’ van de *Religionsphilosophie* geeft van deze idee de drieslag weer waaruit het komen tot het concrete begrip van deze idee bestaat. Deze drieslag wordt nader uiteengezet in de delen I Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, II Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseins und Vorstellens, oder die Differenz¹⁰⁷⁷ en III Die Idee im Element der Gemeinde.

We beperken ons tot een korte uitzetting van deze Einteilung, daar deze Hegels opvatting van schepping weergeeft zoals deze in zijn optiek in de absolute Religion concreet wordt.

In het metafysische begrip van God,¹⁰⁷⁸ dat in de Einteilung als drieslag wordt uiteengezet, stelt Hegel dat het “zuivere begrip” Gods “door zichzelf werkelijk is.” Hegel gaat dus uit van Spinoza’s definitie van God als absolute substantie die causa sui is. Dat betekent dus ook, dat zijn opvatting van schepping van meet af aan gebonden is aan de causa-sui idee. De Einteilung laat dat inderdaad zien.

Hegel stelt aldaar:¹⁰⁷⁹

De absolute, eeuwige idee – dat is de eeuwige causa-sui idee - is

I. *God in zichzelf en voor zichzelf aanwezig* in zijn eeuwigheid, voor het ontstaan van de wereld, buiten de wereld;

II. *Ontstaan van de wereld*. Dit ontstane, dit anders-zijn splitst zich in zijn twee zijden: de fysische natuur en de eindige geest.

Hiermee is iets anders buiten God gesteld, waarbij God echter dit vreemde andere, dit bijzondere, dat van hem gescheiden is met hemzelf verzoent. Dat wil zeggen, dat de “afvallige” weer terug gebracht wordt tot de waarheid die God is en dat God zodoende het “afvallige” zelf tot zijn waarheid terugbrengt. Ofwel: het eindige heeft de hem innerlijk toekomende waarheid in het oneindige, het absolute.

III. Dat is de weg, of het proces van de *verzoening* waarbij datgene dat de geest van zich onderscheiden had, weer met hemzelf verenigd is en dat dientengevolge de geest de heilige geest is, de - allesverbindende - geest in zijn *gemeente* van gelovigen.

Kortom, in de absolute religie van de gelovige gemeente wordt het onderscheiden zijn van God – het eindig zijn – en de innerlijke verbondenheid met God gevierd. Hiermee is voor Hegel, wat de scheppingsidee in religieuze zin betreft, de kous af. Om het bovenstaande op zijn algemene, hegeliaanse noemer terug te brengen: in de rituelen van de gemeente van gelovigen wordt de concrete causa-sui idee, ofwel de eenheid van lichaam en geest gevierd. Hoe belangrijk het begrip en het vieren van de eenheid van lichaam en geest ook

1077 Dit is Hegels interpretatie van de traditionele scheppingsidee waarbij volgens hem op abstracte wijze eindig zijn en oneindig zijn van elkaar gescheiden en tegenover elkaar gesteld zijn.

1078 Werke 17, pp. 205-213: ‘Der metaphysische Begriff der Idee Gottes’.

1079 Werke 17, p. 213/214.

is – die eenheid die in de objectieve geest, de vrije samenleving nagestreefd kan worden – kan toch de (filosofische) vraag met betrekking tot de menselijke existentie gevraagd worden: Is dit nu alles?

Hegel heeft dus het begrip van de *causa-sui* idee gelijk gesteld aan het begrip van God, waardoor de schijn kan ontstaan, dat daarmee het door Hollak bedoelde zoeken zijn bevrediging heeft gevonden.

Als nu tengevolge daarvan met betrekking tot de afgrond van het kunnen-niet-zijn – dit absolute niets¹⁰⁸⁰ dat aan het eindige zelfzijn juist als eindig zijn kleeft –, dit zoeken gestaakt wordt en dat bovendien geen *wijsgerige* verwoording van de *relatie* van het eindige zelfzijn met het positieve tegendeel van het absolute niets gegeven zou kunnen worden, dan blijft dat absolute niets oningevuld. Het absolute niets, dat in dat geval in wijsgerige zin de absolute ‘leegte’ genoemd kan worden die het eindige zelfzijn omringt.

Als men zich van het door Hollak bedoelde onderscheid – de tot begrip gebrachte *causa-sui* idee enerzijds en het metafysische “zoeken” en zijn rustpunt anderzijds – niet bewust is, dan blijft dit hegeliaanse begrip voortdurend naar voren dringen om die ‘leegte’ op te vullen. En wordt, ons inziens, het hegeliaanse begrip door de leegte van dit niets aangetast en op den duur verteerd.

Gaat men uit van het absolute tekortschieten van de mens met betrekking tot enigerlei ‘begrip’ van God,¹⁰⁸¹ met andere woorden: van de onmogelijkheid van een *wijsgerige* verwoording van de *innerlijke relatie* van het eindige zelfzijn met de persoon die God is, dan blijft het hegeliaanse zelfbegrip van de eenheid van lichaam en geest in die ‘leegte’ hangen. Waardoor het reële gevaar bestaat dat het door Hegel tot begrip gebrachte Geist in Welt zijn, dat is de zelfstandigheid van de mens, besmet wordt door deze leegte. Met als gevolg, dat ondanks die zelfstandigheid de mens zijn oriëntatie op het absolute, met name de transcendentia het Goede, Schone en Ware verliest: dat is het wat Hollak bedoelt als hij spreekt van “fatale consequenties”¹⁰⁸² waarvan “wij *allen* heden ten dage het slachtoffer zijn”.

Als men uitgaat van die onmogelijkheid om te komen tot een *wijsgerige* verwoording van de relatie met de persoon die God is, dan volgt daaruit, dat door deze *onmogelijkheid* Hegel met zijn gelijkstellen van het zelfbegrip van het eindige zelfzijn met het begrip van God tot een *overdrijving* komt.

Ook vanuit Hollaks positie kan van Hegel gezegd worden, dat hij overdrijft, maar Hollak verwijdt deze overdrijving en maakt een stap die Hegels filosofie meeneemt en tegelijk overschrijdt. De andere mogelijkheid is, dat

1080 Causa sui, p. 162.

1081 Beter is het om te spreken van de Godsidee – in de zin van de volmaakte eenheid van Gods zijn en wezen –, daar begrip volledige kennis omtrent het inwendige leven van God suggereert, wat een onmogelijkheid voor de mens is.

1082 Scheppingsidee, p. 319.

men weliswaar Hegels overdrijving inzien en wegneemt, maar blijft staan bij de positieve resultaten van Hegels filosofie en deze vervolgens, binnen haar kader, nader uitwerkt. Maar ons inziens en in navolging van Hollak denken wij, dat dat nu juist fatale consequenties, desoriëntatie tot gevolg heeft, die nu ten grondslag liggen aan de crisis waarin de Europese cultuur al lang verkeert.

Wederzijdse erkenning en het zoeken naar de bron van de transcendentalia

Cobben stelt in zijn *Postdialektische zedelijkheid*¹⁰⁸³ daarentegen wel – terecht en hegeliaans –, dat de eindige rede begrepen moet worden in haar innerlijke relatie tot de oneindige rede en dat deze relatie tevens als de opgeheven verhouding eindig zelfzijn-absolute heer begrepen kan worden. Dat wil zeggen, dat op grond van het inzicht in deze innerlijke relatie met de absolute rede het eindige zelfzijn in het licht van het absolute wezen, dat is de waarheid of de Wet, staat. Ons inziens bedoelt Cobben daarmee, dat het eindige zelfzijn en diens morele streven in het licht staan van de transcendentalia: het Ware, het Goede en het Schone zoals deze tot uitdrukking kunnen komen in de vrije samenleving.¹⁰⁸⁴ Maar daar de absolute rede bij Hegel onpersoonlijk is, hebben de transcendentalia bij Hegel evenzeer een *onpersoonlijk* karakter, dientengevolge kan er ook geen *wederzijdse* erkenning tussen het absolute en het eindige zelfzijn bestaan; die erkenning, die “liefde” zo men wil, komt dan maar van één kant, van de kant van het eindige zelfzijn.¹⁰⁸⁵ Deze liefde zou dan vergelijkbaar zijn met Plato’s eros of Spinoza’s amor dei intellectualis. Bij een op die manier begrepen absolute relatie kan er geen sprake zijn van een wederzijdse erkenning, daar een dergelijke wederkerige relatie slechts tussen *personen* mogelijk is.

1083 En herhaaldelijk in gesprekken die wij met hem hebben gevoerd. We schrijven de transcendentalia met een hoofdletter om deze te onderscheiden van de eindige verschijningswijzen daarvan.

1084 Het einde van het “zoeken naar de aard van het absolute zijn” binnen het kader van de post-dialectiek is dan gelegen in het zelfbewust onderscheiden van het algemene en het individuele en het innerlijk op elkaar betrekken van beide polen. Ons inziens blijft dit echter steken in, wat wij metaforisch zouden willen noemen, een filosofie die gelijk is aan een “godelijke sociologie”, waarin de werkelijke, absolute erkenning van de absolute individualiteit van de mens nog niet tot uitdrukking kan komen.

1085 Binnen het hegeliaanse begrip van de absolute geest kan daarom, ons inziens, het in § 482 door Hegel gestelde – dat “(...) das Individuum als solches einen unendlichen Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, (...) zu haben (...)” – niet waargemaakt worden.

Maar wanneer is die wederzijdse erkenning nu wel mogelijk tussen het absolute en het eindige zelfzijn? Voor de beantwoording van die vraag moeten we ons richten op Schelers materiële-waarden leer en personalisme. De hoogste waarden worden aldaar begrepen als persoonswaarden¹⁰⁸⁶ – waaraan nu juist die wederzijdse erkenning haar zin ontleent –, dat wil zeggen dat de persoon – hegeliaans, het zelfzijn – de hoogste waarden belichaamt. Dan moeten de transcendentia om de hoogste waarden te kunnen zijn, uitdrukking zijn van een persoon en wel uitdrukking van de *absolute persoon*. Dat is de absolute voorwaarde waaronder ook een wederzijdse erkenning tussen het absolute als absolute persoon en de eindige persoon mogelijk is. Pas op dat niveau is de erkenning van de transcendentia van de kant van de eindige persoon mogelijk, dus als deze als uitdrukking van de oneindige persoon als hun bron in het eindige zijn ervaren worden.¹⁰⁸⁷

Een vruchtbaar gemaakte traditie: eindigheid in de eerste graad en in de tweede graad; Thomas' onderscheid tussen metafysisch 'compositum' en fysisch compositum

Hollaks kritiek komt neer op Hegels tekortschieten met betrekking tot de (geestelijke) relatie mens-God. Dus niet zozeer op diens ontvouwing van het begrip van de mens als eindige lichamelijke geest.

Waarop berust Hollaks externe Hegelkritiek? Dat wil zeggen: welke zijn de wijsgerige visies die Hollak hebben gevoed met betrekking tot zijn negatieve kritiek op Hegel? Het gaat, zoals we steeds benadrukken, om de verhouding eindig zijn-oneindig zijn, eindige geest-oneindige geest, kortom, om de innerlijke verhouding van de mens met het absolute.

Hollaks externe kritiek berust enerzijds op de traditie met betrekking tot dit fundamentele vraagstuk, namelijk op Thomas' christelijke scheppingsidee – die weer berust op de scheppingsidee van de Thora. Anderzijds op de moderne filosofie van met name Max Scheler waarin het persoon-zijn centraal staat en het openstaan van de menselijke geest voor materiële waarden, ofwel het

1086 Der Formalismus, p. 14: "(...) daß alle Werte den Personwerten unterzuordnen sind, auch alle möglichen Sachwerte, ferner alle Werte von unpersönlichen Gemeinschaften und Organisationen (...);", p.117: "(...) zu den Personwerten gehören 1. die Werte der Person "selbst" und 2. die Tugendwerte. In diesem Sinne sind nun Personwerte ihrem Wesen nach höhere Werte als Sachwerte."; p. 350: "Was die sittliche Werte betrifft, so sind die höchsten die Personwerte selbst."

1087 Dit impliceert echter niet fundamentalisme en dogmatisme, daar het steeds een menselijk ontsluiten van de zin van zijn blijft vooronderstellen en het streven deze zin tot uitdrukking te brengen in menselijke verhoudingen.

openstaan voor de zin van zijn. Waarbij deze twintigste-eeuwse filosofie van de persoon evenzeer geënt is op de joods-christelijke traditie waarin de mens begrepen wordt als het evenbeeld van God, zoals dat in het begin van de Thora wordt uitgesproken.

De joodse scheppingsidee heeft het fundament geleverd waarop de christelijke middeleeuwse denkers – met name Thomas – de verhouding eindig zijn-oneindig zijn begrippelijk tot uitdrukking brachten. En dan wel met behulp van een aan het Griekse denken ontleende begrippenapparaat. Algemene begrippen die waren ontsproten aan de praktische en theoretische omgang met de eindige werkelijkheid.

Maar Thomas “overschreed op radicale wijze de Griekse denksfeer”¹⁰⁸⁸ doordat hij liet zien dat het fysisch compositum juist als compositum, dus als een derde onderscheiden van zijn beide componenten (materie en vorm) bestaat.

Met dit “als een *derde*” bedoelt Hollak, in navolging van Thomas, dat het *zijn* van het fysisch compositum ten grondslag ligt aan het fysisch compositum, dus dat de orde van het *zijn* vooraf gaat aan de beide momenten van het fysisch compositum, materie en vorm. Dus dat beide momenten hun eigen *zijn* vooronderstellen.

Deze toedracht, dit *zijn* van het fysisch compositum, komt tot uitdrukking in het concept *metafysisch ‘compositum’*. Hiermee bracht Thomas “het essentiële onderscheid tussen de reële essentie-existentiestructuur van het metafysisch compositum¹⁰⁸⁹ en de materie-vormstructuur van het ‘fysisch’ compositum scherp naar voren”.¹⁰⁹⁰

Het citaat gaat verder:

“(...) maar dat daarentegen het metafysisch compositum juist niet als compositum bestaat, daar het hier zijn essentie zelf is die bestaat of, beter gezegd, zijn bestaan heeft, kon hij het eindige zijnde juist als *zijnde*¹⁰⁹¹ in een directe en volstrekte afhankelijkheid van het oneindige zijn, dat enkelvoudig

1088 Scheppingsidee, p. 306.

1089 Dat is het werkelijk bestaande, het concrete zijnde; vandaar “reële”.

1090 Scheppingsidee, p. 306.

1091 Onze cursivering; Cobben benadrukte verschillende keren in de gesprekken die wij met hem voerden dat bij Hegel pas van “zijnden” sprake kan zijn in het geheel van de totaliteit, in het geheel van de identiteit van identiteit en onderscheid. Die voor Hollak echter in die hegeliaanse context de eindige vorm van de synthetische identiteit is; terwijl voor Hollak het “zijnde als zijnde” in de eerste plaats in onmiddellijke relatie staat tot het oneindige zijn, God, de absolute volmaakte vorm van identiteit.

is in de orde van de essentie en existentie, m.a.w. wiens wezen het is: te bestaan, zichtbaar maken.”¹⁰⁹²

Het vorige citaat impliceert, dat door dit onderscheid tussen fysisch compositum – dat als eindige identiteit in de *tweede* graad steeds in de *bemiddeling* van de complexe totaliteit verkeert –,¹⁰⁹³ en het metafysisch compositum – dat als eindigheid in de *eerste* graad¹⁰⁹⁴ *onmiddellijk* verbonden is met het oneindige zijn – elk *zijnde* in *onmiddellijke* relatie met het oneindige zijn begrepen kan worden. Het is vanuit deze positie dat Hollak externe kritiek op Hegel uitoefent.

De joodse scheppingsidee en het geestelijk wezen van de mens als de zelfmededeling Gods

De vraag is: berust de joodse scheppingsidee met betrekking tot de mens op een oorspronkelijke ervaring die objectieve en absolute betekenis heeft? Wij menen, dat deze objectiviteit in Hegels filosofie van de mens als Geist in Welt is aangetoond en dan wel zodanig objectief dat deze objectiviteit absolute betekenis heeft, namelijk in haar innerlijke relatie tot de absolute geest.¹⁰⁹⁵ Hegel heeft de verwoording in de Thora van de mens als evenbeeld van God, in wijsgerige zin naar de kant van het evenbeeld als Geist in Welt tot begrip gebracht.

Deze scheppingsidee die in aanvang totale afhankelijkheid van het schepsel ten opzichte van God tot uitdrukking brengt, maar tegelijk met de relatie Beeld-evenbeeld in beginsel al de zelfstandigheid van de mens in zich bergt, vormt eigenlijk het kernthema van Hegels filosofie. Maar, zoals we aan hand van Hollak hebben willen laten zien, nog onvoldoende uitgewerkt.

1092 “Wiens wezen het is te bestaan”: Thomas’ *Ens a se*, het zijn door zichzelf – dat “enkelvoudig” is, zonder verdelend onderscheid van zijn en wezen –, dat essentieel anders gedacht is dan de moderne *causa-sui* idee. Het “*Ens a se*” dat reeds uitgesproken is tegenover Mozes. Jhwh, die met deze Naam Jahweh zegt: “Ik ben die ik ben” of “Ik ben, die was, die is, en die zal zijn.”

1093 De sfeer waarbinnen volgens Cobben, in navolging van Hegel, slechts van zijnden gesproken kan worden.

1094 De Petter, *Naar het metafysische*, p. 118. Zie ook: *Scheppingsidee*, p. 306: “Een afhankelijkheid die zelfstandigheid niet uitsluit: want het eindige zijnde is juist als *zijnde*, reëel onderscheiden van het oneindige zijn en dit is als zodanig een zelfstandigheid, die geen afhankelijkheid insluit, want het oneindige zijn, vrij van alle potentialiteit, laat dit eindige zijnde juist als zijnde *vrij* aan zijn Bestaan deelhebben.”

1095 Vgl. *Eigenaard van het godsbewijs*, p. 417: de mens als synthese eenheid van subjectiviteit en objectiviteit, van idealiteit en realiteit.

Hollak gebruikt de term “zelfmededeling” om aan te geven dat het absoluut geestelijk wezen van God zich in het schepsel mens heeft neergelegd. Zodat omgekeerd de mens die tot het zelfbewustzijn komt Geist in Welt te zijn, zich bewust is van deze zelfmededeling. Dit zich bewust-zijn van de verhouding schepper-schepsel en van de zelfmededeling van de schepper in zijn schepsel heeft dus zijn eerste schriftelijke vastlegging in het deel “Het begin” van de Thora gekregen. Hegels explicitering van het “Gott in sich wohnen” is de wijsgerige, logisch-noodzakelijke uiteenzetting en bevestiging van die oorspronkelijke ervaring van de mens van zichzelf als geestelijk wezen en daarmee van zichzelf als (eindig) evenbeeld van God.

Het is dus die dimensie van de menselijke geest waarin de mens zichzelf verstaat als *eindige* geest, waarin deze zelfmededeling het zuiverst tot uitdrukking komt.

We zullen nog eens uiterst beknopt de wijze aangeven waarop Hegel de mens als eenheid van lichaam en geest in zijn geestesfilosofie ontwikkelt. Dat is dus de basis waarop, volgens Hollak en Hegel zelf, de mens zich verstaat als innerlijk verbonden met de absolute geest.

In het derde deel van de geestesfilosofie, ‘Der absolute Geist’, vinden het beginsel van de eindige geest, als eenheid van lichaam en geest (: subjectieve geest) en het streven deze eenheid te verwerkelijken (: objectieve geest) hun absolute bevestiging, ofwel hun absolute grond in de absolute geest. De absolute geest als de redelijke eenheid van natuur en geest. Daarmee is voor Hegel het project van zijn filosofie (en in zijn visie van “alle filosofie”) naar de zijde van de explicitering van het zuivere (zelf)begrip (Hollaks “redeleer”) voltooid.¹⁰⁹⁶ Dat wil zeggen dat Hegel meende daarmee de innerlijke verhouding van de mens met het absolute, God, tot begrip te hebben gebracht.

Kort samengevat, gebeurt dat als volgt:

Het deel *Der absolute Geist* brengt de momenten van de eindige lichamelijke geest, Anschauung, Vorstellung en Denken, zoals die in de Psychologie van de subjectieve geest ontwikkeld waren, volgens hun absolute vormen – die vormen waarvan nu de inhoud expliciet de relatie eindige geest-oneindige, absolute geest is –, namelijk als Kunst, geoffenbarte Religion en Philosophie, tot begrip. Het is dus op het niveau van *die Philosophie*¹⁰⁹⁷ waarop tenslotte die relatie tot begrip is gebracht. Dit betekent, dat de lichamelijke *geest* als Philosophie zich ten opzichte van zichzelf als *lichamelijke* geest (de eenheid van de hegeliaanse subjectieve geest en objectieve geest) verhoudt. Waarbij dus de lichamelijke *geest*, de menselijke geest als forma susbsistens, echter veronachtzaamd wordt

1096 Zijn filosofie van de geschiedenis als het zelfbegrip van de verwerkelijking van het begrip, laten we hier buiten beschouwing.

1097 Das Denken, het waarlijke bij-zich-zijn, geest-zijn, volgens Hegel.

en dientengevolge de zelfmededeling Gods, zoals we hierboven aan de hand van Hollaks externe kritiek hebben laten zien, nog niet voldoende zichtbaar wordt.¹⁰⁹⁸

De weg uit de verdeeldheid

Het volgende Hollak-citaat bevestigt nog eens, vanuit een ander perspectief, de kritiek die Hollak heeft op Hegels visering van het absolute.

Op het eind van Scheppingsidee¹⁰⁹⁹ zegt Hollak dat

“(...) de (...) dialectiek (...) de verdeeldheid als zodanig tot een intrinsiek – wezens- – moment van de *concrete* volle zin van *eenheid* heeft gemaakt, waardoor zij via de *causa-sui-idee* (...) aan het fysisch (materie-vorm) compositum een absolute betekenis moet gaan toekennen en het niet meer, via het metafysisch (essentie-existentie) ‘compositum’ in het geheel van de concrete zijns-samenhang kan plaatsen.”

Een en ander heeft mede tot gevolg, dat het onderscheid van de eindige (onvolmaakte) en de oneindige (volmaakte) vorm van de concrete identiteit verloren gaat. Daarmee blijft het waarlijk absolute, dat is het volmaakte, in deze visie met verdeeldheid behept, en zodoende in een eeuwig verwerkelijgingsproces naar eigen volmaaktheid opgenomen. Daarmee is het absolute echter niet meer het waarlijk volmaakte absolute,¹¹⁰⁰ maar is het op het niveau van de eindigheid beland, dat gekenmerkt wordt door het altijdurende verwerkelijgingsproces van de eindige zijnden.

Met als consequentie dat tevens het absoluut zinvol zijn van de eindige werkelijkheid (inhoudelijk tot uitdrukking komend in Schelers materiële-waarden leer en personalisme) verborgen blijft achter de gestalte van het, op zichzelf zinvolle, begrip van het dialectische individu¹¹⁰¹ daar haar onmiddellijke

1098 Vgl. met het volgende, Een werkelijke metafysica, p. 159: Interviewer: “Is dit ook de reden dat volgens uw opvatting de filosofie in n’importe welke cultuur het beslissende element is, omdat de transcendentale openheid als zodanig eerst in een denker tot adequate uitdrukking kan worden gebracht?” Hollak: “Ik stel dit voor de westerse cultuur. Versta dat goed!” In de “westerse cultuur” wordt door Hegels “absoluter Geist” de transcendentale openheid (: de mens als lichamelijke geest) in die zin door ‘die Philosophie’ vertegenwoordigd, maar daarmee het geest-zijn van de mens en zodoende de zelfmededeling van de absolute geest nog niet inhoudelijk adequaat.

1099 Scheppingsidee, p. 318/319.

1100 Zoals bij Thomas het Ens a se, de actus purus daarentegen dat wel is.

1101 De mens als *lichamelijke* geest. Betrachtungen, p. 138.

relatie met het absoluut volmaakte – tot uitdrukking komend in het concept metafysisch ‘compositum’ – niet gehonoreerd wordt.

De opgeheven verdeeldheid

In de visie van Cobben is de in het *begrip* van de absolute geest *opgeheven* verdeeldheid geen verdeeldheid meer,¹¹⁰² maar dat zou betekenen, dat de concrete, de volledig ontwikkelde innerlijke eenheid van materie en vorm – dat is in één beweging het (zelf)begrip van de innerlijke relatie materie en vorm – het materie-moment, de verdeeldheid niet meer aan zich heeft.

“Weliswaar kunnen wij mensen het synthetisch karakter van het identiteitsprincipe slechts via de uitsluiting van de verdeeldheid met het (de) andere en van de verdeeldheid in zichzelf, expliciet, tot uitdrukking brengen, maar dit zegt geenszins dat die uitsluiting tot de innerlijke constitutie van de identiteit zelf behoort.”¹¹⁰³ “Want al het zijnde is *als zijnde*¹¹⁰⁴ één, ook het onvolkomen zijnde; het is min of meer één, naarmate het meer of minder in zichzelf is samengesteld (...).”¹¹⁰⁵

In de orde van het zijn, dat is in de metafysische sfeer, is het zijn, ook het eindige zijnde, één, is het volmaakt. Dit wordt voorondersteld door het begrip van het fysisch compositum, waaraan de verdeeldheid inherent is; met als gevolg dat dit begrip de verdeeldheid niet heeft opgeheven, daar zijn inhoud de onvolmaakte, want door verdeeldheid gekenmerkte, synthetische identiteit is.

Met het volgende gaan we dieper in op dit punt waarop onze, op Hollaks visie op deze kwestie gefundeerde, opvatting verschilt van die van Cobben

Uiteraard is de goddelijke immanentie die in de hegeliaanse filosofie en in de christelijk-wijsgerige traditie, met name in het thomisme, toch het middelpunt is, volmaakt en dus volmaakt één en niet in zichzelf verdeeld. Dat is in Hegels absolute geest de Vernunft van het derde logische besluit, de absolute rede die natuur en geest innerlijk verbindt. Vandaar dat Hegel ertoe komt te menen, dat dit begrip van de immanente goddelijke rede tevens het begrip van God zelf is. Dat is de consequentie van zijn uitspraak aan het begin van de Logik, dat deze God vóór de schepping is¹¹⁰⁶ en dat zodoende op het eind van de dialectische

1102 In een van de gesprekken die wij met hem hebben gevoerd.

1103 Scheppingsidee, p. 318.

1104 Onze cursivering.

1105 Scheppingsidee, p. 310.

1106 WU 3, p. 34: “(...) Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die *Wahrheit*, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deßwegen ausdrücken,

scheppingsorde, zoals deze door het gehele systeem wordt gerepresenteerd, door de drie logische besluiten die dit alles innerlijk samenvatten het *concrete* begrip van God zou worden uitgedrukt.

Maar dit hegeliaanse begrip van de immanente redelijke eenheid van de ervaringswereld is het zelfbegrip van haar categoriale structuur, de structuur van het fysisch compositum. De immanente redelijke eenheid van het fysisch compositum, diens ultieme eenheid moet echter uiteindelijk in het metafysisch ‘compositum’, in de *metafysische* zijnsvorm liggen.¹¹⁰⁷ Dit vraagt om een nadere verklaring die de betekenis of de relatieve waarde van Hegels filosofie duidelijk in het licht van Hollaks kritiek stelt.

Weliswaar heeft Hegel met zijn concept van de absolute geest als “het Absolute (...) dat als samen-zijn moet worden begrepen”¹¹⁰⁸ in principe het samen-zijn als volmaaktheid aangegeven, maar de inhoud daarvan blijft bij Hegel beperkt tot het begrip van het fysisch compositum, de eenheid van materie en vorm, ofwel de eenheid van lichaam en geest. Daarmee blijft het hegeliaanse begrip van de goddelijke immanentie beperkt tot het zelfbegrip van de intelligibele structuur van het categoriale dat de innerlijke samenhang van het fysisch compositum uitmaakt. Dit heeft tot gevolg gehad dat door Hegel het begrip van het fysisch compositum verabsoluteerd is, waardoor de ultieme eenheid, die gelegen is in de *onmiddellijke* (scheppings)relatie met de absolute geest die alle zijnden afzonderlijk en tezamen juist naar hun *zijn* opheft uit de afgrond van het kunnen niet-zijn, geheel uit het zicht verdwenen is.

Hegels begrip van de scheppingsrelatie is het zich als *causa sui* tot zelfbegrip brengende ‘absolute Weten’,¹¹⁰⁹ dat is het weten in het andere als andere bij zich te zijn, het begrip van de zijnsrelatie van het samen-zijn.

De *causa-sui* idee drukt echter – in tegenstelling tot de opvatting van Descartes en Spinoza – het wezen van het eindige zijn dat naar zijn zelfverwerkelijking streeft uit, ofwel van het onvolmaakte samen-zijn. Dit onvolmaakte samenzijn moet dan ook in het licht van diens innerlijke relatie met het volmaakte samenzijn – dat het materie-moment niet aan zich heeft – gezien worden. Dat is, wijsgerig gezien, in het licht van de transcendentia als uitgaande van de volmaakte, absolute *persoon*.

Weliswaar worden in Hegels filosofie de transcendentia erkend; zij is zelf in haar totaliteit de wijsgerige gestalte van “de Waarheid”, zoals binnen dat geheel de objectieve geest de gestalte is van het streven naar “het Goede” en de kunsten het verschijnen van “het Schone” vertegenwoordigen. Maar

daß dieser Inhalt die *Darstellung Gottes* ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der *Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes* ist.”

1107 Scheppingsidee, p. 316.

1108 Scheppingsidee, p. 312.

1109 Scheppingsidee, p. 317.

de transcendentalia worden daar (nog) niet begrepen als geschapen door de absolute, volmaakte *persoon* die God is. De transcendentalia blijven in Hegels filosofie nog het onpersoonlijke karakter vertonen die zij reeds bij Plato hadden. Ons inziens moet een werkelijke metafysica de meerwaarde van de transcendentalia ten opzichte van de rol die deze in Hegels filosofie spelen kunnen aangeven; en dat zal moeten door de nadere ontvouwing van de menselijke geest als (scheleriaanse) persoon. Op die plaats kunnen de transcendentalia hun hoogste betekenis krijgen voor het zijnde als zijnde, daar de persoon de hoogste gestalte daarvan is. Dat impliceert, dat “een werkelijke metafysica die tevens religieuze ervaring is”¹¹¹⁰ zich zal moeten richten op de betekenis van de verhouding van de eindige persoon met de oneindige persoon voor de transcendentalia.¹¹¹¹

Het tekort van Hegels opheffing van de verdeeldheid geven we nog eens in het kort weer. De “materia”¹¹¹² blijft een wezensmoment¹¹¹³ van de dialectische eenheid van het *fysisch* compositum vormen, ook al is het fysisch compositum opgeheven tot het begrip van zichzelf. Het begrip als de absolute vorm stemt, op het niveau van Hegels absolute geest, weliswaar absoluut overeen met zijn inhoud, het fysisch compositum, maar daar aan dit laatste de verdeeldheid, als das reine Nichts, inherent is, blijft deze vorm, dus Hegels beperkte begrip van het zijnde als zijnde in de zin van fysisch compositum, nog met de rug gekeerd naar de absolute volmaakte eenheid, die geen verdeeldheid kent.

De verdeeldheid geldt voor de eindige zijnden juist als materie-vorm composita, de sfeer van de onvolmaakte vorm van de synthetische identiteit, de identiteit van identiteit en onderscheid, de eindige vorm van het in het andere als andere bij zich zijn.

De eindige zijnden als *fysische* composita worden zodoende niet door het hegeliaanse begrip van hun zijn als fysische composita zodanig tot *metafysische* ‘composita’ opgeheven dat de onmiddellijke relatie – de *zijns*relatie in de meest sterke zin – tot het absoluut volmaakte bij Hegel voldoende en inhoudelijk tot uitdrukking komt.

Maar evenzeer geldt voor het *eindig* metafysisch compositum dat het niet absoluut enkelvoudig naar zijn bestaan en wezen is – zoals God dat wèl is – en

1110 Een werkelijke metafysica.

1111 Dat betekent in het bijzonder een wijsgerige ontvouwing van de rol die deze, zo opgevatte, relatie moet hebben voor de “opheffing van de burgerlijke samenleving”; Causa sui, p. 186/187. Deze “opheffing” zal, ons inziens, mede gepaard gaan met een zuiverder belichten van de vrije markt – de sfeer van het behoeftige – door het in-zich-waardevolle, dus door de transcendentalia die het zijnde als zijnde geheel doortrekken.

1112 Het onbepaalde, het relatieve niet-zijn, de potentialiteit.

1113 Hollaks “intrinsiek – wezens – moment”.

kent het zodoende een verdeeldheid in zichzelf, omdat het zijn zijn heeft en niet zelf daarover absoluut beschikt en tengevolge daarvan nooit volledig met zichzelf kan samenvallen, één met zichzelf is. Terwijl tegelijk “het eindige meer één is met zijn oorsprong dan met zichzelf (...).”¹¹¹⁴

Gods transcendente volmaaktheid en haar relatie tot de eindige, onvolmaakte geest

Een verabsolutering van het fysisch compositum ten koste van het metafysisch compositum betekent dat het zuiver geest-zijn van de mens (en daarmee zijn innerlijke relatie tot het absolute) niet voldoende gehonoreerd wordt. Dat betekent, dat er een wending moet plaatsvinden naar het zuiver geest-zijn van de mens, waarmee diens innerlijke relatie met de absolute geest, als het evenbeeld van het Beeld, meer tot haar recht kan komen.

In verband met het bovenstaande willen wij nog de volgende opmerking plaatsen. Wij hebben de indruk dat Cobben blijft steken in de kantiaanse opvatting, dat de relatie van de metafysische of noumenale dimensie van de menselijke persoon met het absolute – wil deze een uiteindelijke zin hebben – om de *postulaten* van de praktische rede vraagt – het bestaan van God, de onsterfelijkheid van de ziel, de vrijheid van de wil. Dat dus de relatie van deze dimensie met de absolute, volmaakte persoon, niet meer wijsgerig uiteen te zetten valt daar een wijsgerig ‘begrip’ van God niet mogelijk is. Ten gevolge hiervan kan dat verbinden slechts een persoonlijke keuze zijn¹¹¹⁵ die niet meer algemeen, wijsgerig verantwoord kan worden.

Wij willen met nadruk erop wijzen, dat ons inziens een wijsgerige explicitering van deze relatie niet op de hegeliaanse, dialectische wijze uitgevoerd kan worden, maar dat het hier het expliciteren van wezensinzichten betreft. Wezensinzichten die niet meer vereenzelvigd kunnen worden met de systematische ontvouwing van de subject-object verhouding tot haar totale begrip.

Dit expliciteren van wezensinzichten betreft dus het expliciteren van connaturele kennis in de zin van Scheler en Hollak – zoals bijvoorbeeld de door Hollak en Scheler bedoelde geloofsact, die zeker ook wijsgerig, en daarmee in algemene zin, verwoord kan worden.

Het is de grote verdienste van het jodendom geweest dat het – en Hegel zegt dat zelf ook¹¹¹⁶ – God als “Geist” heeft geschouwd. Geist die op geen enkele

1114 Scheppingsidee, p. 308.

1115 Cobben is echter in zijn werk nimmer op deze problematiek expliciet ingegaan.

1116 Werke 17, p. 50: “Das Gemeinsame dieser Religion (der Erhabenheit) (...) daß Gott gewußt wird als Geist für sich, als Geist, dessen Bestimmungen, sittlich

wijze met enigerlei natuurgestalte – dus met de verdeeldheid van het fysisch compositum en zodoende met onvolmaaktheid – vereenzelvigd mag worden. Ons inziens is de consequentie hiervan, dat de mens als het evenbeeld Gods naar zijn wezen als zuiver geestelijk begrepen moet worden; dat is, ons inziens, wat Hollak met zijn benadrukken van het metafysisch ‘compositum’ beoogt.

5.2 Het derde logische besluit: de absolute cybernetische machine? De veronachtzaamde metafysische dimensie van de dialectische mens

Na hierboven in grote trekken de betekenis van Hegels absolute geest omlinjd te hebben, geven we de betekenis van de *subjectieve* geest op de door Hollak geïnspireerde, wijze weer. Alvorens dat te doen, beschrijven we in het kort de betekenis die de subjectieve geest in het geheel van de geestesfilosofie heeft.¹¹¹⁷

Hegel heeft zich tot taak gesteld de innerlijke eenheid van lichaam en geest te expliciteren; waarmee in principe de wijsgerige vraagstukken hoe menselijk kennen en handelen zinvol mogelijk zijn, opgelost zouden zijn. Zijn uitgangspunt – dat tegelijk het te bewijzen doel is – kunnen we op de meest compacte manier zo formuleren: dan zal die eenheid van lichaam en geest waaruit zinvol menselijk kennen en handelen voortvloeit, innerlijk verbonden zijn met het absolute. Het absolute dat begrepen kan worden als de absolute, innerlijke eenheid in en van de veelheid: de metafysische vraag bij uitstek, die al vanaf het begin van de westerse filosofie gesteld werd. Die relatie met het absolute is niet alleen de mogelijke, maar juist de absoluut noodzakelijke grond voor de mens als eenheid van lichaam en geest.

Dat deze relatie bestaat, moet echter filosofisch uit het werkelijke, verstandelijke kennen en handelen ontwikkeld worden, ofwel aan het licht worden gebracht. Dat heeft Hegel in zijn zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* gepresteerd, vandaar dat dit werk zowel de inleiding tot, alsook de grondslag vormt van het complex van zijn gehele filosofische oeuvre en dit geheel ook op haar eigen wijze vertolkt.

Dat betekent, dat in Hegels uitgangspunt in de zelfstandige *Phänomenologie*, ‘das sinnliche Bewußsein’, de innerlijke relatie van het eindige zelfzijn met het absolute in de vorm der onmiddellijkheid aanwezig is en dat deze in de loop van de verschijnende ontwikkeling van het bewustzijn steeds explicieter wordt. Wat uiteindelijk resulteert in het absolute Wissen, het in het andere als andere bij zich zijn, ofwel de vrijheid.

ist.”

1117 Zie ook onze behandeling van de subjectieve geest in het vorige hoofdstuk.

In de drie delen van de *Enzyklopädie* wordt deze relatie *systematisch* ontvouwd. In grote lijnen komt dat in de subjectieve geest op het volgende neer. Die eenheid moet dan al concreet met het bestaan van de mens zonder meer gegeven zijn. De eenheid die in de Logik nog zuiver begrippelijk en in de natuurfilosofie als ‘belichaamd’, als begrippelijk-concrete gestalten van de synthetische identiteit, wordt ontvouwd.

Als onmiddellijk gegeven lichamelijkheid, waarin het geestelijke in de vorm der onmiddellijkheid zijn gestalte heeft, is die te ontvouwen eenheid van lichaam en geest in de vorm der onmiddellijkheid gegeven: Anthropologie.

Om uiteindelijk in haar ware concrete gestalte ontvouwd te kunnen worden, moeten de beide momenten van de onmiddellijke synthese van lichaam en geest – het “lichaam” en Ik – tegenover elkaar gesteld worden. Ik als het beginsel van de identiteit in de vorm der onmiddellijkheid. Dit is de overgang naar de volgende fase: het bewustzijn gecentreerd rond Ik, dat het andere, waaronder ook het lichaam met zijn bewustzijnsinhouden, tegenover zich vindt.

Wij willen er uitdrukkelijk op wijzen dat de gebruikelijke eenvoudige formule waarmee Hegels methode gekarakteriseerd zou kunnen worden – de drieslag these, antithese, synthese – eraan voorbij gaat, dat de these – hier de gegeven lichamelijkheid – reeds de synthese is, maar in de vorm der onmiddellijkheid. Hollak heeft in colleges herhaaldelijk erop gewezen dan in die zin dan ook de zogenaamde antithese het tegenover elkaar stellen is van de momenten van die synthese in de vorm der onmiddellijkheid. De zogenaamde synthese in die genoemde formule is dan de *concrete* synthese, ofwel de synthese als synthese, de als zodanig begrepen synthese van materie en vorm, de concrete synthese van lichaam en geest.

Op het niveau van de natuur, dat hier is meegenomen, staan de dingen van de werkelijkheid in de vorm van een mededeling tot elkaar, in de zin van de causaliteitsrelatie. Wat dus een *modus* van het wezen van de werkelijkheid vertegenwoordigt. Die vorm “mededeling” die zich op het niveau van de Anthropologie nog in de vorm der onmiddellijkheid voltrok – als de *Empfindungen* –, gaat zich op het niveau van het bewustzijn op een eigenaardige wijze voordoen. Op het niveau van het bewustzijn wordt die vorm der mededeling, we zouden bijna zeggen op een wonderlijke wijze, getransformeerd tot *fenomeen*. Met betrekking tot bezintugde wezens, dat is hier de mens, wordt de wereld tot *verschijning*. Het bewustzijn, gecentreerd rond Ik, schept zodoende afstand – in de vorm van de verschijning – tussen de bezintugde mens en de “dingen” die in de vorm van de mededeling staan in relatie tot het bewustzijn.

Maar die vorm van de mededeling als verschijning is tegelijk innerlijk verbonden met het wezen van de werkelijkheid: de wereld van de verschijnselen is uitdrukking van het wezen van de werkelijkheid.

Die innerlijke verbondenheid moet nu uit de inhouden van het bewustzijn gehaald worden: de fase van de *Psychologie*, de geest. Dit is de fase waarin de denkbepalingen, de begrippelijke structuur van de bewustzijnsinhouden, inhoudelijk begrepen worden als zowel uitdrukking van het zelfzijn, van “Ik”, alsook van de begrippelijke structuur, “van dit feitelijk denkende zelf reëel onderscheiden object.”¹¹¹⁸ Kortom, subject en object, geest en lichaam zijn *innerlijk-noodzakelijk* op elkaar betrokken. Hiermee is in beginsel de eenheid van lichaam en geest, de mens als *lichamelijke* geest, tot uitdrukking gebracht.

Bij de behandeling van Hollaks oratie ‘Van causa sui tot automatie’ zijn wij niet ingegaan op het verband dat Hollak daar legt tussen Hegels filosofie en de cybernetische techniek. Cobben wijst dit door Hollak gelegde verband – ons inziens een van de origineelste aspecten van Hollaks wijsgerig denken en uitermate verhelderend voor het begrip van het heden – volstrekt af.¹¹¹⁹ In onze hieronder volgende behandeling en tegenwerping van de reden die Cobben daarvoor geeft, komt ons inziens de uiteindelijke *relatieve* betekenis van Hegels tot begrip brengen van de mens als *lichamelijke* geest in de fase van de *subjectieve* geest, naar voren.

Op grond van het volgende wijst Cobben het verband af dat Hollak legt tussen Hegels filosofie en de cybernetische techniek. Want het zelfzijn, zoals door Hegel geëxpliciteerd, kan als zodanig, vanwege zijn metafysische oorsprong en zijnswijze, door de mens niet tot *praktische* uitwendige objectivatie komen. Inderdaad, in principe is dat niet mogelijk. *Theoretische* objectivering kennelijk wel, want dat is nu precies wat Hegels filosofie tot op grote hoogte tot stand brengt, namelijk de mens als eindige Geist in Welt – waarin het begrip van diens relatie tot de oneindige rede geïncorporeerd is – wijsgerig tot begrip brengen.¹¹²⁰

Maar Hollak beweert niet dat in de cybernetische techniek, of in de computer in het bijzonder, het menselijke *zelfzijn* of de absolute geest als zodanig is geobjectiveerd,¹¹²¹ maar wel dat deze ontplooide gestalte van de

1118 Causa sui, p. 175.

1119 In gesprekken met ons heeft hij dat verschillende keren benadrukt.

1120 Causa sui, p. 176: “Hegels overtuiging, dat ons zijn als ‘Geist in Welt’ op adequate wijze in de vorm van het speculatieve begrip tot uitdrukking kan worden gebracht.”

1121 Betrachtungen, p. 138: “(...) de machine bereikt niet het volle zijnde *per se*. Maar ook de hegeliaanse absolute bemiddeling is niet in staat om het volle zijnde van de mens weer te geven, aangezien de hegeliaanse dialectiek het hele leven van de menselijke geest niet adequaat uitdrukt. Zij drukt deze geest alleen uit als *virtualiter forma corporis*, niet als *forma subsistens*, en dus niet als individualiteit.”

technische idee¹¹²² “als de zelfreflectie van de verstandsreflectie als zodanig in haar uitwendig geobjectiveerde vorm moet worden begrepen.”

Dit laatste drukt L.E. Fleischhacker in zijn artikel ‘De techniek als contemplatieve bezigheid’¹¹²³ als volgt uit:

“Het is in deze nieuwe reflectievorm (van de technische idee) niet de *gebruiker* maar de *ontwerper* die zichzelf leert zien als objectiveerbaar in zijn product.¹¹²⁴ De vorm waarin de ontwerper zich tot het uitgevoerde ontwerp verhoudt is die van de technische objectivering zelf. Het natuurproces waarin het ontwerp gerealiseerd is, wordt zo begrepen als *objectivering van een denkproces*. (...) Pas hier wordt ten volle de algemene verstandsvorm in de natuurkrachten uitgedrukt.”¹¹²⁵

Als Hegels filosofie deze bedoelde zelfreflectie theoretisch tot uitdrukking heeft gebracht dan is deze zelfreflectie beperkt gebleven tot een – weliswaar wezenlijk – deel van de menselijke geest: de innerlijke eenheid van de verstandscategorieën als uitdrukking van het *redelijke* zelfzijn, i.e. de *dialectische*

1122 Causa sui, p. 185.

1123 *Filosofie*, 2004, jrg. 14, nr. 2 april/mei, p. 37.

1124 Ter verduidelijking van wat Fleischhacker hier stelt, het volgende: in de aan de cybernetische techniek voorafgaande fasen van de techniek en de daarmee gepaard gaande reflectievormen – in de zin van Hollak –, is het namelijk de gebruiker die het werktuig en tot op grote hoogte ook de (niet-cybernetische) machine als “orgaan-aanvulling, respectievelijk -vervanging, -versterking, -ontlasting opvat.”; Causa sui, p. 184. Dus in die zin is het de gebruiker, eerder dan de ontwerper, die zichzelf in die gestalten geobjectiveerd vindt. Zeker bij de werktuigen waren ontwerper/vervaardiger en gebruiker vaak een en dezelfde persoon.

1125 Vgl. met Causa sui, p. 175: “(...) een denken, waarin het subject, (EB/FB: hier de “ontwerper”) (...), zijn denkbepalingen inhoudelijk zowel als de bepalingen waarin het zijn zelf als (redelijk; onze toevoeging) zelf uitdrukt, alsook als die van het, van dit feitelijk denkende zelf reëel onderscheiden, object, als diens intelligibele structuur, zal moeten begrijpen.” Indien Hollaks formulering “waarin het zijn zelf als zelf uitdrukt” in verband wordt gebracht met Hollaks koppeling van hegeliaanse filosofie en cybernetische techniek, kan dit het misverstand oproepen, dat het Hollaks opvatting is dat inderdaad door deze koppeling het menselijke zelfzijn als zodanig in de cybernetische machine reëel geobjectiveerd zou zijn. Hollaks bovenstaande formulering drukt echter niets anders uit dan het hegeliaanse subject: het subject dat zich in zijn predikaten als subject tot uitdrukking brengt, dus in zijn predikaten bij zich is. Daarmee is het subject zijn als zodanig, dat wil zeggen in zijn meest sterke, metafysische zijns-zin niet gevat. De menselijke geest als forma subsistens is op generlei wijze uitwendig objectiveerbaar, het begrip van de menselijke geest als dialectisch – als het redelijke zijnde dat in het andere als andere bij zich blijft – in Hollaks visie kennelijk wel.

mens, maar is deze niet doorgedrongen tot het *zijn* daarvan in de metafysische, dus meest sterke, zin.¹¹²⁶

Deze zelfreflectie is dan wel een prestatie van de menselijke geest, inclusief alle andere daarmee samenhangende hegeliaanse resultaten, maar daarmee is het zwaartepunt van het menselijke, eindige zelfzijn nog niet tot uitdrukking gebracht: de vraag naar het *zijn* van het geestelijke zelfzijn als zodanig. Dat gaat de vraag naar de wijze waarop dat zelfzijn – als Geist in Welt – zich als eenheid van lichaam en geest verstandelijk-redelijk verwerkelijkt, zoals dat in Hegels filosofie tot begrip is gebracht, te boven. Het is dus de hegeliaanse *filosofie* als het begrip van de subject-object verhouding, die als deze zelfreflectie op de reflectie in de cybernetische techniek veruitwendigd is en uiteraard niet het zelfzijn als zodanig. Met andere woorden, het begrip van het verstandelijke deel van de vrije geest van de (westerse) mens heeft zijn aanschouwelijke gestalte in de computer gekregen.

Om een en ander nog iets te verduidelijken gaan we beknopt in op Hollaks concept van de “technische idee”. Wij zijn bovendien van mening dat een verdere uitwerking van Hollaks visie daarop, tezamen met de manier waarop hij de “technische idee” met Hegels filosofie in verband brengt, van uitermate groot belang is voor het begrip van het heden, het begrip van de situatie waarin de westerse cultuur en haar samenlevingen verkeren. Maar de uitwerking van dit laatste kan in het onderhavige werk niet uitgevoerd worden.¹¹²⁷ Hollak verstaat onder de “technische idee”:

1126 Ook voor de hegeliaanse filosofie geldt uiteraard de vooronderstelling, dat het zelfzijn als zodanig niet uitwendig objectiveerbaar is; dat wil zeggen, dat het zelfzijn als zodanig nooit in enigerlei uitwendige menselijke constructie gestalte kan krijgen. Het zelfzijn drukt zich slechts in steeds weer bepaalde, dus eindige gestalten uit waaraan het transcendent is, het zelfzijn blijft steeds voorondersteld, is onttrokken aan het menselijke kunnen-construeren. Een en ander kan ook als volgt verwoord worden: de hegeliaanse filosofie brengt de concrete eenheid van denken en zijn tot begrip, de eenheid van eenheid en onderscheid van denken en zijn. Daarmee heeft het zelfzijn, in de gestalte van die filosofie zichzelf als deze concrete eenheid tot begrip gebracht. Dit stemt structureel overeen met Fleischhackers “het natuurproces waarin het ontwerp gerealiseerd is (“zijn”), wordt zo begrepen (onze cursivering) als objectivering van een denkproces (“denken”).” Dus hier wordt expliciet de eenheid van denken en zijn gesteld en begrepen, als gerealiseerd in een uitwendige gestalte. Maar deze tot begrip gebrachte eenheid van denken en zijn geeft nog geen antwoord op de vraag naar het zijn – van het zelfzijn – in de meest sterke zin. Er is slechts één vorm van ‘objectivering’ waarin mensen aanschein geven aan een ander zelfzijn, dat is in de menselijke voortplanting. Deze verschaft de materiële voorwaarden waardoor een zelfzijn weer in een nieuwe gestalte aanwezig kan zijn, waarbij dat zelfzijn echter blijvend, metafysisch is voorondersteld.

1127 In de laatste hoofdstukken gaan wij daar nog enigszins schetsmatig wel op in.

“die *algemene*, abstracte *verstandsvorm* waarin de mens zijn beheersing van de natuur door middel van een oorspronkelijke combinatie van haar krachten tot een nieuwe werkwijze tot uitdrukking brengt.”¹¹²⁸

De ontwikkeling van de techniek, die – voorlopig? – is uitgemond in de cybernetische techniek en in de computer als haar concrete gestalte, ziet Hollak onder het gezichtspunt van de ontvouwing van steeds hogere reflectievormen. Namelijk:

1. De technische idee als nog onzelfstandig werktuig; het is de technische idee in de fase van de *veruitwendigde verstandsreflectie* in haar nog irreflexieve vorm.¹¹²⁹ We willen hierbij op het volgende wijzen: het is dit niveau van de technische idee waarmee de dierlijke technieken in zekere zin nog overeenstemmen en dat in *alle* culturen van de mens aanwezig is.

De vele fascinerende, en voor de daarvoor gevoelige zelfs ontroerende of verbijsterende, resultaten van dierlijke technieken – spinnenwebben, vogelnesten, de architectuur van bevers die daarmee hun eigen milieu vormen, de voorbeelden zijn eindeloos – bevinden zich nog op het niveau van het *onmiddellijk* aanwezig zijn van de dieren bij de eigen aard van het materiaal dat de werkelijkheid de dieren levert. Deze constructies bevinden zich echter nog onder het hier genoemde niveau van de technische idee, daar het “verstand” dat in deze constructies aanwezig is, niet door het dier bewust, dat wil zeggen met het gewenste resultaat “voor ogen”, op het materiaal toegepast wordt.

Terzijde kunnen we hier nog opmerken, dat het leven der dieren al laat zien, dat het in en bij de dingen van de werkelijkheid aanwezig kunnen zijn in het wezen van de werkelijkheid besloten ligt.

De volgende fase van de technische idee:

2. De technische idee als instrument dat werkt uit eigen kracht; hoewel al eerder dergelijke instrumenten bestonden – de wind- en watermolen zijn een voorbeeld daarvan – begint de stormachtige ontwikkeling van dergelijke instrumenten met de ontwikkeling van de moderne wetenschappen en de daarmee gepaard gaande ontwikkeling van de techniek, dus in de 16e en 17e eeuw.

3. De ‘mathematische’ machine die de zelfregulering *expliciet*¹¹³⁰ in haar arbeidsproces heeft geïntegreerd.

Hollak brengt de verschillende reflectievormen van de technische idee in verband met zich ontplooiende samenlevingsvormen, die weer in relatie staan met de zelfbewustwording van de menselijke geest.

1128 Causa sui, p. 184.

1129 Causa sui, p. 184/185.

1130 Onze cursivering.

Te weten:

ad 1. de nog niet als *zodanig* in zich gereflecteerde natuurlijke leefwereld.

Ad 2. De reeds als in zich gereflecteerde, maar nog niet als deze vorm begrepen natuurlijke leefwereld; de westerse samenleving bij het begin van de moderniteit, dus in wijsgerige zin aanvangend met het cartesiaanse twijfelexperiment en het resultaat daarvan, het cogito sum.

Ad 3. De als *zodanig* begrepen “in zich gereflecteerde natuurlijke leefwereld”. Dat is de moderne vrije samenleving – de gestalte van het, zich als vormgevend verstand, bewuste streven de subjectieve geest te verwerkelijken in en als de objectieve geest – zoals deze door Hegel in zijn geestesfilosofie is ontvouwd. Dus het begrip van de moderne samenleving waarvan het bewust nagestreefde verstandelijk vormgeven in beginsel de basis en structuur vormt.

In Hegels geestesfilosofie stemmen die reflectievormen respectievelijk overeen met het totaal van de Anthropologie, het totaal van Das Bewußtseyn en het totaal van Der Geist. Het is bijvoorbeeld niet voor niets dat Hegel op het eind van de Anthropologie – die wirkliche Seele – spreekt over de hand als “dies Werkzeug der Werkzeuge”.¹¹³¹ De sfeer van het bewustzijn is de sfeer waarin de geest als verstand de wetmatigheden van de zelfstandige werking van de dingen tot uitdrukking brengt, dus daarmee zichzelf de mogelijkheid verschaft aan die zelfstandige werking een eigen, menselijke vorm te geven.¹¹³² Der Geist, waarvan de Vernunft als het zelfbegrip van het verstand het beginsel is, is tenslotte het overkoepelende en coördinerende van inzicht en vormgeving. De subjectieve geest als het totaal van antropologie, bewustzijn en geest is dan het vormgevende beginsel van de objectieve geest als vrije samenleving.

De na-ijlende cybernetische techniek is in de hier beknopt uiteengezette theoretische visie de laatmoderne, praktische veruitwendiging van deze vormgeving en zodoende – in Hollaks visie – de “zuivere uitwendige objectivatie”¹¹³³ van de hoogmoderne theoretische (zelf)reflectie die Hegel met betrekking tot de moderniteit heeft uitgevoerd.¹¹³⁴

1131 Werke 10, Zusatz bij § 411, p. 194: “Der Arm und besonders die *Hand* des Menschen, dies *Werkzeug der Werkzeuge*, ist zu einer unendlichen Menge von Willensäußerungen zu dienen geeignet.”

1132 Het resultaat van ‘Das Verstand’ dat Die Wahrnehmung in zich opgenomen heeft.

1133 Causa sui, p. 185.

1134 Wij zijn tot de opvatting gekomen, waar we hier niet dieper op in kunnen gaan, dat de term “post-modern”, die sinds de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw door Lacan en Lyotard is ingevoerd suggereert dat een nieuwe fase in de cultuur is aangebroken, terwijl deze eigenlijk, ons inziens, de eindfase, de nabloei van de moderniteit vertegenwoordigt. Hegels filosofie menen wij hoogmodern te kunnen noemen, omdat in zijn filosofie het beginsel van de moderniteit, het cogito sum tot begrip is gebracht.

In de vijf eeuwen van de moderniteit hebben de moderne wetenschappen en de techniek binnen de uiterst complex verweven ontwikkelingen op het gebied van de kennis, de religie, het sociale-, culturele- en politieke leven, een centrale rol gespeeld. Een zodanige rol, dat de andere gebieden van het sociale en culturele leven en het geestesleven in het algemeen steeds meer hun zin en waarde schijnen te moeten ontleen aan dat wat wetenschappen en de techniek voorschrijven. Vele stemmen hebben zich op allerlei manieren kritisch over deze situatie uitgesproken.¹¹³⁵

Het was dan ook al bij Hegel een van de motieven om de verbrokkeling, het schijnbaar uiteenvallen van het sociale en culturele leven in tal van naast elkaar staande gebieden weer in innerlijke eenheid te denken door de alles verbindende rede.

Dat alles kan echter onder een algemene noemer worden ondergebracht. Hoewel wetenschappen en techniek zelf berusten op de innerlijke relatie van de mens als eindige lichamelijke geest met het absolute, is juist door de verabsolutering van de betekenis van wetenschappen en techniek een verduistering van de innerlijke relatie met het absolute opgetreden.

Als Hollak in zijn oratie spreekt van “de positieve zelfopheffing van de burgerlijke samenleving,”¹¹³⁶ dan wordt deze zelfopheffing naar een hoger, zinvoller metafysisch plan juist mogelijk door een groeiend inzicht dat de slechts verstandelijke basis van de vrije samenleving – het zuiverst geobjectiveerd in de computer en de daarmee samenhangende maatschappelijke verhoudingen – onvoldoende is om tot “waarlijk menselijke vrijheid en vrije menselijke samenleving te komen.”¹¹³⁷ De gang daar naar toe moet voltrokken worden door een hernieuwde en verdiepte bezinning op die innerlijke relatie met het absolute. Deze bezinning zal mede in het licht moeten staan van een nadere uiteenzetting van de betekenis van de transcendentia voor het menselijke bestaan.

De bovenstaande beknopte beschouwing over de relatie die Hollak legt tussen de technische idee en de cybernetische techniek met Hegels filosofie en de relatie van dit alles met de huidige situatie waarin de westerse cultuur en samenleving verkeert, vatten we hieronder nog eens samen om te laten zien dat Hollaks werkelijke metafysica die tevens religieuze ervaring is, geworteld is in de concrete menselijke existentie.

Daar het zuiver geestelijke *zijn* – het “evenbeeld” zijn – bij Hegel nog niet tot z’n recht komt, is zijn *beperking* van het geestelijke tot het *begrip* van de *lichamelijke geest* te begrijpen als praktisch ‘objectiveerbaar’. De cybernetische

1135 Zoals Jacques Ellul en Heidegger (M. Heidegger, *De techniek en de ommekeer*, vertaald, ingeleid en van commentaar voorzien door H.M. Berghs, Tielt/Utrecht, 1973.)

1136 Causa sui, p. 186/187.

1137 Scheppingsidee, p. 319.

techniek bewijst dat de *lichamelijke* geest in zekere zin, namelijk als de innerlijke eenheid van verstandscategorieën, dat is als categoriale structuur, objectiveerbaar is in de cybernetische machine.¹¹³⁸ Waarmee echter de *lichamelijke* geest zelf nog niet gelijkgesteld kan worden aan deze machine, en nog minder de mens als *lichamelijke geest*; het *zelfzijn* als zodanig is niet praktisch objectiveerbaar.

Elk menselijk product, of menselijke zinvolle handeling is op een of andere wijze en in zekere mate een eindige uitdrukking van de mens als *lichamelijke geest*. De mens gaat echter nooit volledig op in zijn ‘producten’, daarin verschilt de cybernetische machine niet van dergelijke uitdrukkingswijzen, het *zelfzijn* als zodanig is daarin niet geobjectiveerd.

Maar waarin verschilt de cybernetische machine dan wel van alle andere menselijke producten? Omdat de cybernetische machine *expliciet* de *algemene structuur* van dat verstandelijke uitdrukken *belichaamt*. Daarom kan ze ook, zo schijnt het, voor ‘van alles’ ingezet worden, als de praktische objectivering van de *verstandelijke vormgeving* als zodanig. Verstandelijke vormgeving geldt als moment van elk zinvol menselijk product en menselijke handeling, maar wordt daarin nooit op een dergelijke geobjectiveerde wijze *expliciet* tot uitdrukking gebracht. Pregnant uitgedrukt: de cybernetische machine is de, weliswaar eindige, expliciete praktische objectivering van de innerlijke eenheid van zijn en denken. Daarmee komt dus de innerlijke relatie eindige rede – als geobjectiveerd in de gestalte van de cybernetische machine – en oneindige rede tot verschijning: ware de oneindige rede als de absolute eenheid van natuur en geest niet, dan kon de cybernetische machine niet bestaan.¹¹³⁹

We stellen hier nogmaals, onder een iets andere invalshoek, de vraag: in welke zin stemt deze cybernetische veruitwendiging van de verstandelijk vormgeving overeen met Hegels filosofie? Hegels filosofie heeft de verstandelijke vormgeving, de vrije geest als *lichamelijke geest*, als innerlijke samenhang van het theoretische (: denken) en praktische (: zijn), (theoretisch)

1138 De reden waarom ‘men’ tegenwoordig meent dat er in principe geen verschil is tussen de mens – als denkend, voelend en handelend wezen – en de cybernetische machine.

1139 In het zeventiende-eeuwse Occasionalisme ‘stuurt’ het absolute, ofwel God, de twee substanties, het stoffelijke of het *lichamelijke* en het verstandelijke of het *geestelijke*. Beter gezegd: het absolute stemt deze substanties op harmonieuze wijze immer op elkaar af. In zoverre zou het Occasionalisme de abstract-metafysische theorie van de cybernetische techniek genoemd kunnen worden. De technische idee als “die *algemene*, abstracte *verstandsvorm* waarin de mens zijn beheersing van de natuur door middel van een oorspronkelijke combinatie van haar krachten tot een nieuwe werkwijze tot uitdrukking brengt,” (Causa sui, p. 183), vooronderstelt de hegeliaanse absolute rede: de absoluut-redelijke eenheid van natuur en geest.

tot begrip gebracht. Dat wil zeggen: in de ontwikkeling van de subjectieve geest weerspiegelt de filosofie – zonder zelf in te grijpen – de reflectie op de reflectie die het subject in beginsel, als zich humaniserende lichamelijke geest, aan zichzelf voltrekt. Deze verstandelijke, innerlijk samenhangende vormgeving vormt dus, als subjectieve geest, het *beginsel* van Hegels objectieve geest. De objectieve geest, waarin het beginsel, “het zichzelf verstandelijk vormgeven”, ook daadwerkelijk – steeds op eindige wijze – wordt gerealiseerd.¹¹⁴⁰

Samenvattend: Hegel heeft het *beginsel* van de moderniteit, dat is de vrije, verstandelijke vormgeving als zodanig – waarvan het cartesische cogito sum bij wijze van spreken het credo is –, via de *causa-sui* idee tot begrip gebracht. De cybernetische technieken zijn de objectivering, de veruitwendiging van dit beginsel van de moderniteit; de technieken waarop de maatschappelijke verhoudingen van de hedendaagse burgerlijke samenleving berusten.¹¹⁴¹ Ofwel, de rationaliteit die het beginsel van de moderne (westerse) samenleving vormt, heeft haar veruitwendigde gestalte in de cybernetische technieken gekregen, waardoor het, zowel theoretisch als praktisch, mogelijk moet worden dit beginsel te boven te komen – naar de metafysische sfeer.

5.3 Voorbij het cybernetische beginsel: de laatmoderne metafysische zijnsvraag

De praktische veruitwendiging van de verstandelijke vormgeving als zodanig, naar haar algemene structuur, is gerealiseerd in de cybernetische machine. Dus het beginsel van Hegels burgerlijke samenleving en staat, de verstandelijke vormgeving van de eenheid van lichaam en geest, heeft in onze tijd zijn uitwendige gestalte in de cybernetische technieken gekregen.

Vandaar dat Hollak kan zeggen:¹¹⁴²

“Eerst heden,¹¹⁴³ nu de zich verder voortzettende verzelfstandiging van de burgerlijke samenleving in de op *de huidige cybernetische technieken gebaseerde maatschappelijke verhoudingen*¹¹⁴⁴ haar *positieve zelfopheffing*, want praktisch doorgevoerde, positieve, reflectie in zich tegemoet gaat, worden

1140 In het Voorwoord zijn wij ingegaan op de parallel tussen de reflectievormen van de drie delen van de subjectieve geest – respectievelijk antropologie, bewustzijn en geestesleer – en de drie concrete gestalten van wat Hollak noemt de “technische idee”: werktuig, machine en computer. Deze reflectievormen zijn de respectieve vormgeving van deze drie gestalten.

1141 *Causa sui*, p. 186.

1142 *Causa sui*, p. 186.

1143 Dat was in 1966.

1144 Onze cursivering.

ook de reële voorwaarden geschapen voor een, van elke verabsolutering ontdane, *volledige theoretische* reflectie in zich van de *causa-sui*-idee. (...) (deze zelfopheffing) van de speculatieve dialectiek is één met het op *adequate* wijze tot uitdrukking brengen van de *metafysische zijnsvraag*¹¹⁴⁵ en in *feite* met die daadwerkelijke zelfonderscheiding van de menselijke geest waarin hij op *bewuste wijze* tot die hogere werkelijkheid en tot dat diepere zelf-zijn komt, waarbinnen zich de toekomstige geschiedenis der mensheid, die eerst nu waarlijk wereldgeschiedenis is geworden, zal gaan afspelen.”

Omdat, volgens Hollak, de mens zich niet volledig kan vereenzelvigen met de cybernetische machine als de veruitwendiging van de verstandelijke vormgeving als zodanig¹¹⁴⁶ – daar de mens de sfeer van het boven-categoriale, dat is het metafysische eigen is, dus meer is dan wat in de sfeer van het categoriale tot uitdrukking komt –, kan de mens dat ook niet met het geestelijk begrip dat zich, als hegeliaanse filosofie, *beperkt* tot het begrip van de verstandelijke, innerlijk samenhangende vormgeving als zodanig. Het geest-zijn van de mens omvat (inhoudelijk) meer dan het zich tot het categoriale beperkende begrip.

Met de volgende common-sense formulering zouden we tenslotte de positieve, maar tegelijk relatieve betekenis van Hegels filosofie willen aangeven. Hegel laat zien dat de eindige menselijke rede kan werken op grond van de absolute rede, maar dat is dezelfde absolute rede op grond waarvan de computer ook kan werken.¹¹⁴⁷ Dus de theorie die dat laat zien, dat is Hegels filosofie, is niet voldoende gebleken om het menselijke zelfzijn als het zuiver geestelijke tot uitdrukking te brengen. Op grond daarvan is het onmogelijk om zich nog volledig met deze filosofie van het zelfzijn te kunnen vereenzelvigen.

1145 Onze cursivering; de vraag “waarom zijn er zijnden en niet veeleer niets?” de vraag die gesteld kan worden op grond van de transcendentale openheid van het eindige geest-zijn van de mens.

1146 Deze veruitwendiging – die feitelijk gebaseerd is op de ontwikkeling van de natuurwetenschappen en techniek tezamen met het principe van de burgerlijke samenleving, het cartesische cogito sum –, maakt het mogelijk om het principe van de burgerlijke samenleving te transcenderen naar de metafysische sfeer.

1147 De computer op zichzelf genomen heeft uiteraard geen weet van, of inzicht in de relatie eindige rede-oneindige rede, zoals de hegeliaanse filosofie die tot begrip heeft gebracht. De ontwerper – in dit verband in de zin van Fleischhacker – gaat echter wel, meer of minder impliciet of expliciet, uit van de absoluut-redelijke werking van de natuurkrachten, die haar mathematische neerslag vindt in de natuurwetten waarop de ontwerper zich baseert.

Gebonden aan het chiasme van de lichamelijke geest?

Hoewel Hegels filosofie de doordenking is van de lichamelijke *geest* die zichzelf als *lichamelijke geest* begrijpt – deze *als zodanig* reflecteert – en daarmee de lichamelijke geest in zijn innerlijke relatie met de absoluut redelijke totaliteit van natuur en geest, begrijpt, is zij toch niet meer dan het begrip van de *lichamelijke geest*.¹¹⁴⁸ Ofwel, zonder dat dit een woordspel is: het *begrip* van de *lichamelijke geest* (: begrip als het *denkende* subject) en de *lichamelijke geest* van het *begrip* (: object, het *zijn* van het begrip) vormen tezamen het chiasme (: absoluut subject) waaruit het geheel van Hegels redeleer bestaat.

Het is deze stijlfiguur die we kunnen betrekken op de uitspraak van Hollak, dat in de Hegelse filosofie

“de zelfmededeling van de Oneindige geest in zijn schepping tot *zelfbewustzijn* komt, niet meer als zodanig zichtbaar (wordt), daar zij haar nu moet formuleren in termen van een *verabsolutering* van die verhouding waarin de mens als *eindige*, lichamelijke *geest* zich als geest (forma subsistens) tot zichzelf als *lichamelijke geest* (forma substantialis) verhoudt.”¹¹⁴⁹

Dus Hegel vat het *begrip* van de *lichamelijke geest* op als de door Descartes, Spinoza en Occasionalisten onmiddellijk gestelde eenheid van lichaam en geest in God en daarmee als het begrip van God: *causa sui*.

Dat wil zeggen, dat Hegel de relatie Beeld-evenbeeld uit de Thora als spiegelbeeld verhouding meent te moeten begrijpen. In die zin, dat in zijn filosofie de *verhouding* eindige geest-oneindige geest zich weerspiegelt in de *verhouding* oneindige geest-eindige geest en omgekeerd. Vergelijkbaar met de metafoor van de relatie van moeder en dochter zoals we die al eerder hebben gebruikt: de dochter die zichzelf als dochter in haar relatie tot haar moeder juist als moeder weerspiegelt ziet en de moeder in haar relatie tot haar dochter juist als dochter zich als moeder weerspiegelt ziet. Die respectievelijke identiteiten,

1148 Bij Hegel is de eenheid van God gelegen in de absoluut redelijke eenheid van natuur en geest, de goddelijke immanentie in de werkelijkheid die de eenheid van lichaam en geest en daarmee de zelfstandigheid van de mens als eindige lichamelijke geest garandeert. De zelfstandigheid van de mens dient echter in tweeërlei zin begrepen worden, namelijk als de hier reeds genoemde zelfstandigheid en de zelfstandigheid die tot uitdrukking komt in de mens als eindige persoon in zijn relatie met de volmaakte persoon. Waarbij deze laatste zelfstandigheid echter de absolute zijnsafhankelijkheid van de eindige persoon als geschapen niet uitsluit, en omgekeerd.

1149 Scheppingsidee, p. 316.

“moeder” en “dochter”, zijn dus innerlijk noodzakelijk gebonden aan die identificerende relaties.

Als we de dialectische relationaliteit beperken tot de *subject-object* verhouding zoals deze door Hegel tot begrip is gebracht, dan impliceert het hegeliaanse begrip echter wel, dat het menselijke subject als lichamelijke geest zelfstandig, ofwel vrij in deze verhouding staat, samengevat in het concept van de mens als Geist in Welt. Met als keerzijde van deze zelfstandigheid de erkenning van het andere als zelfstandig en met een eigen wezen. Aan het begin van deze inleiding hebben we Hollak uit zijn artikel ‘Enige wijsgerige beschouwingen over de eigen aard van het Godsbewijs’ geciteerd, waar hij zegt, dat de mens zich niet in God als eindig ziet, maar *in zichzelf*, wanneer hij zich als eindige geest begrijpt.¹¹⁵⁰ Dat laatste nu is precies wat Hegel met zijn filosofie heeft gepresteerd. In het begrijpen (dat is als lichamelijke *geest*) van zichzelf als *lichamelijke* geest ziet de mens zich als eindige – maar desondanks zelfstandige – *lichamelijke* geest. Als eindige lichamelijke *geest*, inclusief de consequenties die Hollak daaraan verbindt, ervaart de mens zich bovendien in zijn totale zijnsafhankelijkheid van God als oneindige *persoon* en tegelijk daarmee zijn eigen zelfstandigheid als absoluut erkende, eindige *persoon*.

Nu kan men in de hegeliaanse figuur van het chiasme gevangen blijven of door een wending naar de metafysische sfeer er uit treden. Hollaks visie op, en beoordeling van de relatie hegeliaanse filosofie-cybernetische techniek is een van de wijzen waarop ons inziens dit bevrijdende naar buiten treden kan plaats vinden.

5.4 Voorbij aan Hegels wijsgerige interpretatie van de relatie Beeld-evenbeeld

Hegels geestbegrip met betrekking tot de mens is dus nog niet voldoende. Daarmee kan, zoals gezegd, de zelfmededeling van de *oneindige* geest in Hegels filosofie niet tot haar recht komen en dientengevolge de eindige geest evenmin. Het was wel Hegels intentie om deze zelfmededeling in en via de eindige geest te expliciteren, maar daar hij met zijn begrip van het absolute blijft steken in het chiasme van de eenheid van lichaam en geest, heeft zijn project in die zin schipbreuk geleden. In Hegels filosofie komt daarmee de relatie van de mens tot het absolute en de vervulling van de menselijke geest juist als geest niet voldoende tot haar recht. Uitgaande van het door Hegel bereikte zelfbegrip – van de mens als *lichamelijke* geest – en langs de weg van de gereviseerde scheppingsidee van Thomas en Schelers materiële-waarden leer en personalisme is dat laatste in

1150 En zeker behoeft God niet de eindige geest om zichzelf als oneindige geest te begrijpen.

de visie van Hollak nu juist wel mogelijk. En zal de “moderne westerse geest” daartoe ook *moeten* overgaan, “wil hij voortbestaan.”¹¹⁵¹

Als we nu, op grond van het in deze inleiding behandelde, het eerste deel van Hegels geestesfilosofie nog eens in zijn kern weergeven, dan komen we tot de volgende, aan Hollak ontleende, formulering:¹¹⁵² de subjectieve geest ontwikkelt de eenheid van subjectiviteit en objectiviteit, van idealiteit en realiteit die de mens als lichamelijke geest *in beginsel* eigen is.¹¹⁵³ Het volgende deel – de objectieve geest – ontwikkelt systematisch de algemene structuur van de verwerkelijking van dit beginsel.

De verwerkelijking van het evenbeeld in de sfeer van de objectieve geest

De objectieve geest ontvouwt dan de redelijke voorwaarden waaraan het samenzijn moet voldoen, opdat de mens ernaar kan streven deze eenheid concreet tot stand te brengen: de sfeer van de vrije samenleving.

Cobben vat zijn kritiek op Hegels “*Grundlinien*”¹¹⁵⁴ samen met de constatering dat Hegel aldaar de behoefteigheid – van de mens als lichamelijke geest – slechts ontwikkelt tot “vrije behoefteigheid”.¹¹⁵⁵ Weliswaar is dan het onvrije moment van behoefteigheid – het zijnstekort – zodanig opgeheven dat het behoefte-zijn en de daarmee corresponderende behoeftebevredigingen rationeel geordend zijn. Dat wil zeggen, dat dit systeem¹¹⁵⁶ – de burgerlijke samenleving, de “vrije markt” – voor het streven naar de eenheid van lichaam en geest in die, beperkte, zin optimaal resultaat oplevert. Maar daarmee is de

1151 Causa sui, p. 187.

1152 Zie het begin van de inleiding van dit hoofdstuk, Hollaks artikel Eigen aard van het Godsbewijs.

1153 Dit alles is reeds ingebed in het absolute: Logik, natuurfilosofie en geestesfilosofie ontwikkelen de structuur van dit ingebed zijn, namelijk de concrete synthetische identiteit. Menselijke kwaliteiten en hoedanigheden, zoals ook die van alle andere zijnden, kortom hun categoriale structuur, zijn uitdrukking van het absolute wezen van de werkelijkheid. Deze absolute toedracht brengt Hegel in het derde deel van de geestesfilosofie, de absolute geest, tot begrip. Zodat dit tot de conclusie leidt: is de absolute rede niet, dan is de eindige rede niet, ofwel, het bestaan van de eindige rede is innerlijk noodzakelijk verbonden met het bestaan van de absolute rede. Het cartesiaanse eindige cogito vooronderstelt het absolute denken; dat is het wat Hegel in zijn redeleer aantoonst.

1154 In de geestesfilosofie vertegenwoordigd door ‘Der objektive Geist’.

1155 Zie: Postdialektische zedelijkheid, p. 344 e.v.

1156 Het systeem, dat in de vrije samenleving altijd een wettelijke ordening kent, bijvoorbeeld in de gestalte van het arbeidsrecht.

rede, die dit systeem overkoepelt en coördineert, nog betrokken op gegeven behoeften en nog niet werkelijk vrij ten opzichte van deze behoeften.¹¹⁵⁷

Het is nu, ons inziens, Schelers materiële-waarden leer die hier een uitweg biedt; bij Cobben wordt deze uitweg nog niet gethematiseerd.¹¹⁵⁸ Het is daarom volgens ons de vraag of men met deze op zichzelf juiste kritiek veel verder komt als het zuiver geestelijke van de mens als lichamelijke *geest* niet wordt geïmagineerd. Doet men dit wel, dan brengt dit alle hollakiaanse consequenties, zoals we die hierboven hebben uiteengezet, met zich mee.

Hollak onderscheidt in zijn gereviseerde scheleriaanse waardenleer het “subjectief bevredigende”, het “objectief goede voor mij” en het “in-zich-waardevolle”, waarbij de tweede bepaling in het licht behoort te staan van de laatste.¹¹⁵⁹ De vrije markt, de sfeer van behoefteigheid en eigenbelang, de sfeer van het berekenende verstand in Hegels geestesfilosofie, moet dan ook volgens deze rangorde van waarden geordend en beoordeeld worden.

Weliswaar staan de geledingen van de zedelijkheid bij Hegel in dienst van het “goede leven”, of zijn zij gestalten daarvan, maar een fundering van de zedelijke instituties in de materiële waarden in de zin van Hollak en Scheler treedt bij Hegel nog niet voldoende naar voren.¹¹⁶⁰

1157 Wij willen hier nog opmerken, dat de traditionele stelregel van de economie waarin schijnbaar de vrijheid van de consument tot uitdrukking werd gebracht: “de vraag bepaalt het aanbod”, binnen de hedendaagse vrije markt vrijwel een omkering heeft ondergaan. Vooral onder invloed van de immer aanzwellende technische verworvenheden, de reclamepsychologie en waarschijnlijk nog tal van andere factoren zoals de mimesis-dwang van de mode, is in feite deze traditionele stelregel grotendeels vervangen door de stelregel dat het aanbod de vraag bepaalt. Met betrekking tot het aanbod van elektronische apparaten en – om iets geheel anders te noemen – het aanbod van eetbare chips is dat nieuwe fenomeen overduidelijk.

1158 Weliswaar kent Hegel ook verschillende waardensferen – instituties die uitdrukking zijn van het Goede, Schone en Ware –, en deze functioneren elk op hun eigen wijze en in samenhang met elkaar, maar het waardevol-zijn als zodanig voor de mens als zuiver-geest zijn wordt door Hegel niet nader geëxpliciteerd, zoals dat in Schelers materiële-waarden leer en personalisme daarentegen wel het geval is.

1159 Zie hoofdstuk 3.2

1160 Op het historische van waarden, dat deze namelijk altijd in een bepaalde historische sociaal-culturele context optreden en tegelijk uitdrukking zijn van deze context – een toedracht die uiteraard ook Hegel niet onbekend was – gaan we niet nader in. Slechts het volgende: de, eventueel expliciet geformuleerde, ‘waarden’ in een vrije samenleving – feitelijk vaak voorkomend binnen het kader van bepaalde levensbeschouwingen – zijn dan, in de hollakiaanse metafysische zin, uitdrukking van het streven het in-zich-waardevolle te realiseren binnen een bepaalde historische sociaal-culturele context.

Een en ander impliceert niet slechts een rationele ordening van de behoeften en bevredigingen – waaraan de vrije markt min of meer voldoet, of schijnt te voldoen –, maar in de eerste plaats een bepalen, vanuit een hoger geestelijk standpunt, welke behoeften gerechtvaardigd zijn. Dat zijn behoeften en hun bevrediging die in morele zin de verwerkelijking van het zelfzijn, dat in het licht van het in-zich-waardevolle staat, bevorderen, in die zin objectief goed zijn voor mij en niet slechts subjectief bevredigend.

Zo kan een consumentenvereniging de consument behulpzaam zijn bij het bepalen van de voor hem meest gunstige relatie van de kwaliteit van een bepaald product en de prijs van dat product. Dit is een voorbeeld van de wijze waarop de behoefteigheid en haar bevrediging vrij en rationeel geordend kan zijn. Daarbij mag worden uitgegaan van de veronderstelling dat het betreffende product tenminste subjectief bevredigend is voor de consument. Maar deze constellatie zegt nog niets over de relatie het “objectief goed zijn voor mij” van dit product en het “in-zich-waardevolle” waartoe dit product en zijn gebruiker zich verhouden. Het kan bijvoorbeeld zo zijn, dat de consument om die morele relatie te bewerkstelligen meer moet uitgeven voor een hem bevredigend en objectief-goed-zijnd product dan voor een ander, omdat bij het tot stand komen van dat product zorgzamer is omgegaan met de natuur en met de vervaardigers van het product dan bij het goedkopere product met dezelfde kwaliteiten.¹¹⁶¹

Op grond van Hollaks gereviseerde scheleriaanse materiële-waarden leer kunnen we concluderen, dat het systeem van produceren en consumeren in het licht behoort te staan van het in-zich-waardevolle. Dit vooronderstelt de effectuering van de zuiver geestelijke dimensie van de mens.¹¹⁶²

De materiële-waarden leer en democratie

De hierboven uiteengezette interne en externe Hegelkritiek moet uiteindelijk leiden tot een verdere inhoudelijke verdieping en vervulling van de democratische beginselen en de mensenrechten. En wel om de volgende redenen: in de eerste plaats is er het innerlijke verband tussen de materiële

1161 Het morele dilemma van de consument die er weet van heeft dat het produceren in goedkope-lonen landen onder slechte omstandigheden en arbeidsvoorwaarden gebeurt, met daar tegenover het besef dat de producerenden dan in ieder geval een inkomen hebben, dat ze anders in het geheel niet of in mindere mate zouden hebben.

1162 Deze eis geldt voor Hegel ook, als hij laat zien, dat het morele streven in de sfeer van de zedelijkheid in het licht behoort te staan van het Goede en dat deze gestalte krijgt in de redelijke instituties van de zedelijkheid, maar Hegel komt nog niet toe aan de grotere inzichtelijkheid die Schelers filosofie in het waardevol-zijn biedt.

waarden en de verwerkelijking van het zelfzijn – zoals blootgelegd in Hollaks gereviseerde scheleriaanse waardenleer,¹¹⁶³ – waarbij deze verwerkelijking in het licht staat van het tot zijn bestemming brengen van de mens in het bijzonder en van de zijnden in het algemeen. Ten tweede wordt de verwerkelijking van het zelfzijn, in de lijn van Hegel, begrepen als zich voltrekkend in de vrije samenleving. Dat is de democratische samenleving, waaraan eenieders erkend-zijn als zelfzijn of persoon-zijn ten grondslag ligt, de morele basis waarop de democratie berust. Verwerkelijking van het zelfzijn, materiële waarden en democratie zijn dientengevolge innig met elkaar verbonden.

Dat impliceert dat de fundamentele beginselen van de vrije samenleving, vrijheid, gelijkheid en broederschap/solidariteit, eveneens in het licht staan van materiële waarden, dus in het licht van het tot hun bestemming brengen van de zijnden, en dat deze beginselen tevens hun inhoudelijke vervulling daarin vinden.

De verwerkelijking van het objectief goede voor mij dat in het licht staat van het in-zich-waardevolle, heeft noodzakelijkerwijs ook een positieve betrekking op de ander(en). Daarmee bedoelen wij het volgende: naar de mate waarin het individu zijn zelfzijn met betrekking tot de relatie objectief-goed-zijn-voor-mij–het in-zich-waardevolle weet te verwerkelijken is het minder verdeeld in zichzelf – zelfstandiger –, minder beheerst door zijn behoeftig-zijn en meer open voor positieve, intersubjectieve relaties met de ander(en).

Voor zover het individu daarentegen primair beheerst wordt door het behoeftig-zijn en het subjectief-bevredigende is het meer verdeeld in zichzelf en verhoudt het zich in die mate tot de anderen in de privatieve tegenstelling¹¹⁶⁴

1163 De metafysische sfeer in de zin van Hollak wordt in het kader van de hier spelende problematiek door het volgende omlijnd, Objectieve rangorde, p. 333: “(...) de relatie van al het eindige in-zich-waardevolle tot de Oneindige, in zich waardevolle persoonlijke geest (...) – een relatie waardoor de *zedelijke* waarde van onze handelingen (...) eerst haar volle betekenis krijgt (...).”

1164 De privatieve tegenstelling is de tegenstelling tussen het ontbreken van “iets” aan het subject dat eigenlijk aan het subject toebehoort, dus in algemene zin een zijnstekort dat niet behoort te zijn. Bijvoorbeeld blind-zijn is het ontbreken van het gezichtsvermogen aan een subject, dat dat vermogen naar zijn zijn en wezen eigenlijk behoort te bezitten. Behoeftig-zijn kenmerkt het eindige wezen, in casu de mens, in de meest algemene zin als privatief: tekort dat door het zich toeëigenen van het andere opgeheven wordt, maar waarbij het subject zich juist als behoeftig bestendigt. Wanneer subjecten op grond van het behoeftig-zijn zich tot elkaar verhouden, dan is dat geen zuiver positieve verhouding. Weliswaar is de wederzijdse erkenning en daarmee de relatieve tegenstelling in positieve zin de grondslag van de hegeliaanse zedelijkheid, maar wordt op het niveau van het ‘System der Bedürfnisse’ de relatieve tegenstelling in positieve zin nog te zeer getekend door de privatieve tegenstelling.

– het op grond van tekorten “elkaar nodig hebben” –, die in diezelfde mate slechts worden erkend als verschaffers van het subjectief-bevredigende.¹¹⁶⁵ Tenzij in die wederzijdse ruil de individuen elkaar wederzijds (h)erkennen als verschaffers van het objectief goede voor mij dat in het licht staat van het in-zich-waardevolle en zij elkaar dus wederzijds tot hun bestemming helpen brengen.

De verwerkelijking van materiële waarden bewerkstelligt zodoende de innerlijke eenheid van het libertaire en communautaire moment van het samen-zijn. Dat wil zeggen, dat “mijn zelfverwerkelijking” (: het libertaire moment) innig verbonden is met “jouw zelfverwerkelijking” (: het communautaire moment). Hier is geen sprake van collectivisme, noch van abstract individualisme.

De wederzijdse erkenning, die ten grondslag ligt aan de democratie, krijgt zodoende door de verwerkelijking van materiële waarden een grotere inhoudelijke verdieping. Het streven naar “het objectief goede voor mij in het licht van het in-zich-waardevolle” als algemeen beginsel en doel van het samen-zijn brengt een inhoudelijke vervulling van vrijheid, gelijkheid en solidariteit tot stand. Het is het fundament waarop de democratische samenleving kan bouwen en waarin de mensenrechten hun voortgaande inhoudelijke verwerkelijking kunnen vinden.

Dit alles legt een verbinding tussen het onderwerp van ons eerste hoofdstuk, de zoektocht naar wat mensen bindt, en de onderwerpen van de laatste drie hoofdstukken.

In het zevende hoofdstuk belichten wij de morele crisis van de Europese cultuur, zoals die in de Eerste Wereldoorlog maar vooral in de Tweede tevoorschijn trad, aan de hand van een discussie over de vraag of het nog zinvol is om de Nederlandse burgers uit die tijd in te delen volgens de categorieën (moreel) “goed” en (moreel) “fout”. Deze discussie biedt ons de gelegenheid nader in te gaan op de metafysische betekenis van goed en kwaad en in het licht daarvan op de positieve betekenis die de democratische rechtsstaat in principe heeft met betrekking tot goed en kwaad, de “ethical order” waarover Cobben in zijn *The Nature of the Self* spreekt.¹¹⁶⁶ In het achtste hoofdstuk gaan we nader in op de relaties die er tussen levensbeschouwing en onderwijs bestaan

1165 De relationaliteit van het samenzijn, de relatieve tegenstelling waarin de subjecten tot elkaar staan, is dus in de sfeer van de behoefteigheid zoals deze in Hegels burgerlijke Gesellschaft figureert – ook al ligt de wederzijdse erkenning eraan ten grondslag – nog niet adequaat, nog geen waarlijk samen-zijn.

1166 *The Nature of the Self*, p. 234: “My thesis is that only an ethical order that does justice to the adequate institutionalization of the three forms of self (EB/FB: family, civil society and state) can be considered as a legitimate order, i.e., as a legitimate actualization of human rights and democracy.”

en welke betekenis deze hebben voor de democratische rechtsstaat; daar het onderwijs een van de geïnstitutionaliseerde elementen van de cultuur is die een rol spelen in de samenhang van de democratische rechtsstaat. Gezien in het licht van Hollaks “werkelijke metafysica”, impliceert dit de vraag naar de betekenis van de levensbeschouwingen en van die van het onderwijs voor de seculiere en de sacrale as waarlangs de verwerkelijking van het eindige zelfzijn in de vrije samenleving zich voltrekt.

Tenslotte geven we hier nog een keer aan wat we met onze parafraserende vertaling van Hegels geestesfilosofie beogen. Wij willen daarmee Hollaks gerechtvaardigde interne en externe, positieve en negatieve kritiek met betrekking tot Hegels geestesfilosofie aantonen. Om zodoende een bijdrage te kunnen leveren aan Hollaks intentie: te komen tot verdiept zelfbegrip.

Verdiept zelfbegrip, kernpunt van Hollaks Hegelkritiek

Het is altijd goed om bij een uitgebreide wijsgerige beschouwing zo nu en dan stil te staan bij de vraag naar de kern of de rode draad daarvan. Voor zover dat mogelijk is, daar een wijsgerige beschouwing altijd met al haar vezels en zenuwbanen verbonden is met het geheel van het wijsgerige lichaam van de (westerse) filosofie. Dan dringt zich de vraag op wat nu de kern van dat lichaam is. Hegel heeft op zijn wijze een antwoord daarop gegeven: de filosofie als de zuiverste explicitering van de relatie van het eindige zijn met het oneindige zijn, het absolute; bij Hegel gericht op het tot begrip brengen van de synthetische identiteit, het in het andere als ander bij zich zijn, ofwel het absolute als samen-zijn.

Maar laten we toch nog eens het essentiële punt van kritiek van Hollak op de filosofie van de moderniteit in het algemeen en op die van Hegel in het bijzonder in het kort aangeven, want dat vormt toch de kern van onze beschouwing.

Voor Hollak vormde de moderne causa-sui idee als positieve uitdrukking van Gods zijn en wezen het essentiële van de moderniteit en deze was daarmee tegelijk het brandpunt van zijn kritiek. In de moderne causa-sui idee wordt God weliswaar als metafysisch ‘compositum’ gesteld, namelijk als eenheid van zijn en wezen, maar dan wel zodanig dat er een noodzakelijk, een logisch oorzakelijk verband bestaat tussen diens zijn en wezen. “(...) datgene, waarvan de aard niet anders kan worden gedacht dan als bestaande”.¹¹⁶⁷

Door dit noodzakelijk, logisch causaal verband tussen zijn en wezen – het zijn van het absolute wezen dat noodzakelijkerwijs voortkomt uit diens

1167 Ethica, p. 15. Spinoza: “Onder “*zijns zelfs oorzaak*” versta ik datgene, welks wezen het bestaan insluit, ofwel datgene, welks aard niet anders gedacht kan worden dan als bestaande.”

absolute wezen – is de *enkelvoudigheid* van God, in deze kern van de moderniteit, gebroken. Daarmee is de God van de moderniteit als metafysisch ‘compositum’ niet meer volmaakt; terwijl God van de traditie nu juist als enkelvoudig in de volmaakte volheid van zijn zijn en wezen, dus als niet-samengesteld, werd ervaren. Daarmee vertoont ‘God’ van de moderniteit een zekere overeenkomst met het *eindige* wezen als metafysisch ‘compositum’: het eindige wezen dat zijn zijn *heeft*, waardoor het als bestaand wezen niet geheel een is met zijn zijn, niet enkelvoudig is. Dit maakt nu juist de eindigheid van het eindige wezen uit.

Het eindige wezen moet dan ook streven naar de verwerkelijking van zijn wezen, zodat dit ook werkelijk kan bestaan. Het eindige wezen is dan eigenlijk in de moderniteit de (eindige) weerspiegeling geworden van de ‘God van de moderniteit’, en omgekeerd. De traditionele relatie Beeld-evenbeeld – in wijsgerige termen: de innerlijke relatie volmaakt metafysisch ‘compositum’-onvolmaakt metafysisch ‘compositum’ – is daarmee verstoord geraakt. Met als gevolg een vertroebeld zelfbegrip.

Het was Hegels intentie de nog abstracte ‘God’ van de *causa-sui* idee, uitgaande van de menselijke rede, in zijn concreetheid te expliciteren. Dat wil zeggen: de causale relatie tussen diens zijn en wezen – die bij Spinoza nog onontwikkeld, slechts in haar algemeenheid gedefinieerd was – in haar innerlijke relatie met het eindige zijn in haar volle concreetheid, als totaliteit, te ontwikkelen. Waarmee ‘God als *causa sui*’ in Hegels visie volledig recht zou zijn gedaan; en daarmee ook recht gedaan aan het menselijke subject als innerlijk verbonden met ‘God als *causa sui*’.

Als we de problematiek die in de moderniteit speelt tot deze geconcentreerde vorm hebben teruggebracht, dan kunnen we zeggen, dat Hollaks kritiek op het volgende neerkomt. Hegel heeft door deze ontwikkeling van de *causa-sui* idee het streven van de eindige werkelijkheid naar verwerkelijking in het algemeen, en het streven van de mens naar diens verwerkelijking in het bijzonder, geëxpliciteerd en daarmee tot begrip gebracht. Maar door dit begrip op te vatten als het *absolute* begrip van de relatie eindig-oneindig enerzijds de volmaaktheid van het oneindige wezen, God, tekort gedaan en daardoor anderzijds tekort gedaan aan het zelfbegrip van de mens.

Ons inziens was Hegels inzicht, dat het uiteindelijk gaat om de relatie van de mens met het absolute, volkomen waar, maar pas als het inzicht in die hierboven geschetste problematiek van de moderniteit is doorgebroken, wordt het mogelijk om tot een hernieuwd en verdiept zelfbegrip te komen.

Wat is het onderwerp van Hegels geestesfilosofie?

Bij de behandeling van Hegels geestesfilosofie, die begint met de oproep “ken uzelve”, hebben wij ons vooraf en voortdurend de vraag gesteld: waar gaat het om? We hebben het antwoord op deze vraag geconcentreerd in de volgende bewering: het gaat in Hegels geestesfilosofie om de explicitering van de actieve zelfidentificatie in de stof.¹¹⁶⁸ De actieve zelfidentificatie in de stof die het leven als leven kenmerkt en die voor de mens in eerste en laatste instantie een zuiver geestelijk actieve zelfidentificatie in zijn organisch gegeven-zijn is.¹¹⁶⁹ In deze zuiver geestelijke zelfidentificatie van de mens, dat is zijn geestelijke zijnswijze, is zijn onmiddellijke relatie met het absolute gelegen. De zin van de drie onderdelen van de geestesfilosofie kan dan aan de hand van deze formulering op de volgende wijze verwoord worden.

In de subjectieve geest wordt deze geestelijke zelfidentificatie naar haar begrip ontwikkeld, uitmondend in: de vrije geest als het beginsel van de eenheid van subjectiviteit en objectiviteit, van idealiteit en realiteit.

De objectieve geest is de sfeer waarin het streven deze actieve zelfidentificatie te verwerkelijken tot uitdrukking komt.

1168 Hier is sprake van een Wesensschau: het wezensinzicht dat het leven gekenmerkt wordt door de actieve zelfidentificatie in de stof, die het zuiverst en expliciet tot uitdrukking komt in de affirmatie: ik ben ik; Wording, p. 76. De hegeliaanse geestesfilosofie ontwikkelt deze Wesensschau tot het concrete Geist in Welt zijn, de mens als lichamelijke geest. Maar beantwoordt zodoende niet de vraag naar (de oorsprong van) het zijn van dat wezen zelf. De beantwoording van deze vraag ligt in de sfeer van het zuiver geestelijke van de mens, de menselijke geest als forma subsistens, die dus de mens als *lichamelijke* geest transcendeert. Bij onze behandeling van Scheler (hoofdstuk 4.7), in het bijzonder in ‘Aan de stof gebonden ‘engelen’ nogmaals beschouwd’, zijn wij nader ingegaan op de verhouding van het zuiver geestelijke van de mens en de mens als stoffelijk, ofwel als *lichamelijke* geest. Bij Scheler is dit de verhouding van de mens als persoon – het zuiver geestelijke, ofwel de forma subsistens van de scholastiek – en de mens als het “psychophysische”, dat is in hollakiaanse termen de mens als *lichamelijke* geest. Op de tegenstelling die Scheler hier aanbrengt als zou het “psychophysische” het zuiver organische vertegenwoordigen en daarmee niet boven het niveau van het dierlijke uitkomen, zijn we op die plaats beknopt ingegaan en hebben daarbij die tegenstelling afgewezen. De rechtvaardiging die voor deze, eigenlijk slechts analytische, tegenstelling gegeven kan worden, ligt in Schelers gerechtvaardigde intentie het zuiver geestelijk van de mens tot zijn recht te laten komen.

1169 Bij onze behandeling van de persoon bij Scheler – de persoon als forma subsistens in de zin van Hollak – zijn wij nader ingegaan op de verhouding van de mens als lichamelijke *geest* tot zich als *lichamelijke* geest; het zuiver geestelijk wezen van de mens dat zich in en door zijn vergeestelijkte lichamelijkeheid moet uitdrukken.

In de absolute geest wordt het absolute begrip van de absolute, geestelijk actieve zelfidentificatie in de stof van alle werkelijkheid tot uitdrukking gebracht, in de vorm en inhoud van het derde logische besluit van de filosofie: Natuur – Rede – Geest.

Deze absolute actieve zelfidentificatie in de stof is voor Hegel schepping, absolute zelfverwerkelijking, ofwel de wijze waarop die “ewige an und für sich seyende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und genießt.”¹¹⁷⁰

De gehele geestesfilosofie van Hegel expliciteert dus de innerlijke relatie van de rede van de eindige geest, zoals deze zich actief in de stof tot uitdrukking brengt, met de rede van de absolute geest, ofwel de absolute rede. Dit is de absolute verhouding van de mens tot God waarover Hegel in § 482 spreekt: *Wenn in der Religion als solcher der Mensch das Verhältniß zum absoluten Geiste als sein Wesen weiß (...)*.¹¹⁷¹ Daarmee zou aan de oproep van het “ken uzelve” in zijn volle omvang zijn voldaan.

Binnen Hollaks interne en externe Hegel-kritiek ligt de hegeliaans tot begrip gebrachte geestelijke actieve zelfidentificatie in de stof gespannen, om een beeld te gebruiken, tussen twee dimensies. Namelijk tussen de horizontale, seculiere as van het eindige zelfzijn als Geist in Welt en de verticale, sacrale as van zijn onmiddellijke verbondenheid met het absoluut volmaakte, of de absoluut volmaakte persoon.

De menselijke, geestelijk actieve zelfidentificatie in de stof heeft dus de dimensie van de zelfverwerkelijking *in-Welt*, waarvan Hegels geestesfilosofie het begrip vertolkt en, als zijnsgraad, de dimensie van haar onmiddellijke verbondenheid met het (volmaakte) maximum, vertolkt door Hollaks gereviseerde thomisme.

Het snij- of knooppunt van deze ‘assen’ is gelegen in het eindige stoffelijke zijnde als metafysisch-fysisch geheel.¹¹⁷²

1170 Het slot van de absolute geest; WU 6, p. 571.

1171 Onze cursivering

1172 De sacrale as is uiteraard bij Hegel ook aanwezig, daar de hegeliaanse filosofie de mens begrijpt als innerlijk verbonden met het absolute; zie bovenstaand citaat uit de geestesfilosofie § 482 en de overgang in de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* van de Moralität - “ (...) – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen;” WU 2, p. 362 – naar de Religion, wat tenslotte uitmondt in Das absolute Wissen, in het andere als andere bij zich te zijn. In de geestesfilosofie is de objectieve geest in zijn geheel de overgang van de Moralität naar de absolute geest, waarvan de Religion het moment van de absolute voorstelling van de innerlijke verbondenheid is. Maar daar in Hegels filosofie de onmiddellijke verbondenheid met de persoon God niet gehonoreerd wordt, blijft deze sacrale as nog te zeer verkleefd met het absolute weten, ofwel met het inzicht dat de eindige rede haar grond heeft in de onpersoonlijke absolute rede. Die onmiddellijke verbondenheid, waar in Cobbens visie Hegels

Voor de mens betekent dat, dat hij deze dimensies in zichzelf belichaamt en als eindige geest tot de betekenis daarvan kan doordringen.¹¹⁷³

Dit hoofdstuk stoelt dus op twee vormen van kritiek, nl: Hollaks *externe*, gereviseerd-thomistische en scheleriaans geïnspireerde kritiek (die samenhangt met het volmaakte absolute) en Hollaks en Cobbens *interne* Hegel kritiek (die samenhangt met het naar verwerkelijking strevende absolute), waarbij beide kritieken elkaar completeren.

In hoofdstuk 4 hebben we de gang naar steeds concretere identiteit – de steeds meer omvattende, rijkere eenheid van begrip en werkelijkheid – als de algemene lijn van Hegels systeem aangegeven. Bij Hegel mondt deze systematische voortgang uit in de absolute geest als de meest omvattende en meest intensieve identiteit, de absolute grond van alle werkelijkheid.

Hegels doordenking van de menselijke rede voert tot de absolute rede, dat wil zeggen dat de menselijke rede begrepen wordt als moment van, of als geworteld in, het redelijke wezen van de werkelijkheid. Ofwel, uiterst kort naar de kern samengevat: zonder de absolute rede zou de eindige menselijke rede niet bestaan.

Is daarmee het concrete menselijke individu, juist als absolute individualiteit, voldoende tot zijn recht gekomen? Deze vraag moet ons inziens ontkennend beantwoord worden. Want parallel aan, of misschien beter, haaks op Hegels doordenking van de menselijke rede, is het zaak de menselijke persoon als persoon te doordenken. Een doordenking die voert tot het inzicht dat zonder de absolute persoon de eindige menselijke persoon niet bestaat, en dat in deze relatie tot de absolute persoon de absolute individualiteit van de menselijke persoon gelegen is.

De absoluutheid van het individu moet gelegen zijn in zijn relatie tot het absolute, dat is: in zijn wezenlijk deelhebben als persoon aan het absolute als oneindige persoon. Deze absolute, innerlijk-noodzakelijke voorwaarde is geheel conform Hegels eigen intentie juist de relatie van de eindige geest tot de oneindige geest tot uitdrukking te brengen. Het is dus de vraag of dat bij Hegel voldoende is gebeurd; onze behandeling van de geestesfilosofie is een antwoord op deze vraag.

filosofie voor open staat, kan echter, eveneens in Cobbens visie, op generlei wijze wijsgerig, dus in algemeen geldende zin, tot uitdrukking worden gebracht. Ons inziens verkommt de sacrale as door deze verkleving, die binnen de grens van het begrip van de hegeliaanse filosofie niet overwonnen kan worden. Dientengevolge verkommt de wijsgerige uiteenzetting van de metafysische dimensie van de menselijke geest in hollakiaanse zin.

1173 Dit “geheel” komt onder andere tot uitdrukking in de, immer inhoudelijk uit te werken, mensenrechten.

In Hegels absolute geest wordt deze absolute voorwaarde vertolkt door de *aanschouwing* daarvan in de gestalte van de (klassieke Griekse beeldhouw-) kunst,¹¹⁷⁴ respectievelijk door de *voorstelling* daarvan in de gestalte van de geopenbaarde religie en tenslotte in het begrip daarvan in de gestalte van het *denken* van de filosofie. In deze absolute vormen wordt de absolute inhoud, de alomvattende meest concrete identiteit expliciet: de redelijke eenheid van natuur en geest.

Deze totaliteit in hegeliaanse zin is het absolute, dat impliceert dat hiermee de relatie van het individu tot het absolute zou zijn blootgelegd. In welke zin?

De absolute idee als de absolute, redelijke eenheid van begrip (: geest) en werkelijkheid (: natuur) is inderdaad de noodzakelijke voorwaarde voor het principieel zinvolle van de subject-object verhouding, dus voor het kunnen ‘functioneren’ *in-Welt* van de subjectieve en objectieve geest. Daarmee komt in een bepaalde zin de relatie van het individu tot het absolute in beeld, dat wil zeggen dat het principieel zinvolle van de subject-object verhouding een absolute voorwaarde is voor de uitvoerbaarheid van zinvolle menselijke projecten, onder die voorwaarde is de mens Geist in Welt. Deze innerlijk-noodzakelijke formele voorwaarde geeft echter nog geen uitsluitsel over de inhoudelijke vervulling van deze projecten. Daarmee is Hegels absolute idee in metafysische zin slechts de ‘technische’ voorwaarde waaronder allen naar de morele verwerkelijking van hun zelfzijn kunnen streven. Maar komt daarmee de inhoudelijke vervulling van de absolute individualiteit voldoende tot haar recht? Ons inziens gebeurt dat niet, daar deze begrepen moet worden in haar *onmiddellijke* relatie tot het volmaakt absolute, de toedracht die Hegels redelijke, zich immer *verwerklijkende* eenheid van geest en natuur transcendeert.

Hegels absolute rede, de goddelijke immanentie valt niet restloos samen met het verwerklijgingsproces van de totaliteit, die wij werkelijkheid noemen, waarin de totaliteit zich juist als eindig doet kennen. Ook in Hegels filosofie is de goddelijke immanentie eigenlijk aan het verwerklijgingsproces oneindig transcendent. Wat hier wordt gesteld, geeft de kern van Hegels filosofie weer, die op zichzelf waar is, maar deze drukt slechts het *begrip* van het *zich verwerklijkende* absolute uit, in de zin van de eindige rede die zich innerlijk tot de goddelijke immanentie, de absolute rede verhoudt.

1174 Jan Wolkers, *De schuimspaan van de tijd. Verzamelde essays*, Amsterdam, 2007. In het essay ‘Icarus en de vliegende tering’, p. 362, de passage waar Wolkers aan de ontroering van de Engelse dichter John Keats (1795-1821) bij het zien van Griekse beeldhouwwerken – de Elgin Marbles – de volgende opmerking vastknoopt: “Je probeert even door zijn ogen te kijken naar die machtige gestalten van het oostelijk timpaan van het Parthenon, toen de mens zo in evenwicht met de schepping leek dat hij de goden naar zijn *beeltenis* (onze cursivering) gestalte gaf.”

We hebben in deze inleiding op Hegels geestesfilosofie Hollaks kritiek daarop weergegeven. Deze kritiek komt erop neer, dat het zich verwerkelijkende absolute – waarvan het wezen de *causa-sui* idee is – door Hegel niet in zijn innerlijke relatie met de volmaakte absolute persoon wordt gebracht, de volmaakte absolute persoon die zich niet behoeft te verwerkelijken, die de Eeuwige, de tijdloze is. We zouden dan zelfs kunnen stellen, dat daarmee het begrip van de *zin* van de goddelijke immanentie, de “gevolgelijke eenheid” als de absolute garantie voor de eindige rede, voor het zinvol kennen en handelen van de mens, verloren dreigt te gaan als deze niet betrokken wordt op de volmaakte, absolute persoon die de bron van deze immanentie is.

Deze kritiek – die het positieve van Hegels filosofie erkent en bewaart – willen we aan de hand van Hegels tekst plausibel maken.

Hoofdstuk 6: Parafraserende vertaling van Hegels Philosophie des Geistes en commentaar op deze filosofie¹¹⁷⁵

Werkwijze:

Wij geven hieronder een beknopte, parafraserende vertaling van *Die Philosophie des Geistes* met de bedoeling de hoofdlijn ervan weer te geven. Dit betekent echter dat de lezer Hegels eigen tekst ernaast moet leggen om te kunnen beoordelen of onze weergave aansluit met de hierboven uiteengezette interne en externe kritiek op Hegel.

Op sommige plaatsen zullen we bepaalde achtergronden van Hegels betoog belichten, omdat we daarmee Hegels positie duidelijker naar voren kunnen halen.

Na elk onderdeel van onze parafraserende vertaling die Hegels eigen indeling volgt, geven we in een kritisch commentaar de positieve en negatieve betekenis (in de in de bovenstaande hoofdstukken uiteengezette zin) van Hegels geestesfilosofie weer. Binnen onze parafraserende vertaling traceren we op intern-kritische wijze de gang van Hegels geestesfilosofie, waarin soms verklarende beschouwingen zijn opgenomen.

De terugblikken zijn bedoeld om de ontwikkeling naar steeds concretere identiteit duidelijk voor het voetlicht te laten treden; steeds aan het eind van de door Hegel reeds aangegeven eenheden van onderwerp schetsen we nog eens in het kort de ontwikkeling van het betreffende onderwerp. Op deze wijze is de vraag of Hegel inderdaad voldoet aan de oproep “ken uzelve”, en dus de gang naar zelfbegrip werkelijk expliciteert, beter te beantwoorden.

Het eerste deel van de subjectieve geest, ‘Anthropologie’, betreft de explicitering van Ik – het zijnsbeginsel van geestelijke identiteit – uit het menselijke lichaam dat het oorspronkelijk gegevene is, als de *gestalte van de*

1175 Bij de parafrasering hebben we gebruik gemaakt van de volgende studies. Dirk Stederoth, – in verband met de subjectieve geest – *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, Berlin, 2001; Bart Labuschagne, – in verband met de objectieve geest – *De filosofie van de objectieve geest. Over recht, moraal en politiek*, Amsterdam, 2005. (Vertaling en toelichting op de objectieve geest); Th. Steinherr – in verband met de absolute geest –, *Der Begriff ‘Absoluter Geist’ in der Philosophie G.W.Hegels*, St.Otilien, 1992; een werk dat de totale geestesfilosofie behandelt: Michael Inwood, *A Commentary on Hegel’s Philosophy of Mind*, Oxford, 2007 en Hegel-Lexikon (Hrsg. P. Cobben), Darmstadt, 2006.

geest in de vorm der onmiddellijkheid. Zodat duidelijk wordt dat het geestelijk beginsel Ik, dat als zelfbewustzijn – “ik ben ik” – het vormbeginsel is van het menselijk lichaam en niet een soort bijproduct of epifenomeen van het lichamelijke.

Het daarop volgende deel, ‘Das Bewußtseyn’, expliciteert de *Vernunft*, het beginsel van de innerlijke eenheid van het subjectieve en het objectieve, de innerlijke eenheid van de verstandsbeginselen, het categoriale. Waarna in het deel ‘Psychologie’ dit beginsel wordt ontwikkeld tot de concrete, theoretische en praktische eenheid van het subjectieve en het objectieve, met als resultaat van dat geheel: de vrije geest.

In de objectieve geest worden vervolgens de objectieve voorwaarden ontvouwd waaronder de in de subjectieve geest ontwikkelde principiële identiteit – de geestelijk actieve zelfidentificatie in de stof –, de vrije geest zich verwerkelijk.

Het deel ‘Der absolute Geist’ expliciteert tenslotte het wijsgerige begrip van de absolute voorwaarde – de absolute grond – waaronder de subjectieve geest en objectieve geest en hun beider innerlijke eenheid kunnen bestaan: de absolute, redelijke en innerlijke eenheid van geest en natuur.

Hiermee hebben we nogmaals de rode draad, of de kern van Hegels geestesfilosofie aangegeven die verwoord wordt door Hollaks definitie van levend-zijn in zijn studie ‘Wording van de menselijke geest’: het leven als actieve zelfidentificatie in de stof. Hegels logica heeft de logische, innerlijk samenhangende zijnsvormen daarvan ontwikkeld. In de natuurfilosofie: de verwerkelijking van het logische naar concrete identiteit, de wijze waarop de identiteit steeds concretere gestalten verwerft, met als hoogtepunt, inderdaad, het organische leven dat zich manifesteert als het soortleven. Dit laatste biedt dan in de geestesfilosofie het uitgangspunt voor de geestelijke ontwikkeling daarvan, met als hoogtepunt de allesomvattende en allesdoordringende actieve zelfidentificatie in de stof: de absolute geest, die daarmee tevens absolute *causa sui* is.

Ons kritisch commentaar berust dus op het volgende: enerzijds op de (hoge mate van) adequaatheid van Hegels explicitering van de steeds concretere ontplooiing van de geestelijke actieve zelfidentificatie in de stof van de eindige subjectieve en objectieve geest (logica en natuurfilosofie zijn daarbij voorondersteld en worden door ons niet nog eens beschouwd). Anderzijds echter op de externe kritiek dat deze ontwikkeling naar steeds hogere vormen van actieve zelfidentificatie niet slechts uitmondt in het begrip van de absolute geest – deze vertegenwoordigt *slechts* het begrip of het *geëxpliciteerde besef* van de goddelijke immanentie die de ‘gevolgelijke’ eenheid van de eindige zijnden garandeert, en is uiteraard niet de werkelijkheid van de goddelijke immanentie zelf –, maar dat deze niveaus van actieve zelfidentificatie in de stof – hier

het menselijke geestelijke zelfzijn als zijnsgraad – zich immer *onmiddellijk* verhouden tot het volmaakte absolute maximum. Het maximum dat meer is dan Hegels *begrip* van de absolute geest als de absolute actieve zelfidentificatie in de stof.

De vraag die zich daarbij voordoet is dan of de betekenis van de subjectieve geest, objectieve geest en absolute geest meer inhoudt dan wat Hegel in zijn *Einteilung* aangeeft. De *Einteilung* geeft namelijk de momenten van de absolute idee: eenheid van begrip en werkelijkheid. Is de met de *Einteilung* aangegeven drieslag en de uitwerking die de geestesfilosofie daarvan geeft voldoende om de werkelijkheid van de eindige lichamelijke geest te denken? Hoe kan deze werkelijkheid zinvol gedacht worden? Hegels geestesfilosofie expliciteert de aloude metafysische vraag naar de eenheid van werkelijkheid. Zinvol denken van “werkelijkheid” is denken van haar kern, de klassieke vraag naar de eenheid van wezen en verschijning.

In de kern, dat is de subjectieve geest als het begrip van de geest, is deze verhouding tot haar werkelijkheid reeds aanwezig. Maar heeft Hegel deze kern en zijn werkelijkheid voldoende in relatie tot het volmaakte absolute gedacht?

Daarom moet in de ontwikkeling van de subjectieve geest ons inziens deze toedracht, als slotsom, daar waar Hegel zelf in § 482 over deze absolute relatie spreekt, tot uitdrukking komen. Daarmee bedoelen we het volgende: Hegels vrije geest als het al het voorafgaande omvattende resultaat van de subjectieve geest moet, voordat overgegaan wordt naar de objectieve geest, in zijn onmiddellijke relatie – als metafysisch ‘compositum’ – met de absolute geest in de zin van de absoluut volmaakte persoon tot uitdrukking komen. In de inspringende tekst van § 482 preludeert Hegel op het concrete individu van de objectieve geest; terwijl ons inziens het *beginsel* van de concrete, absolute individualiteit nog niet voldoende in het geheel van de subjectieve geest uiteengezet is.

Hegels subjectieve geest moet nog aangevuld worden met Hollaks gereviseerde thomistische participatieleer en Schelers gereviseerde personalisme en materiële-waarden leer. Het is ons inziens dit gereviseerde beginsel van de subjectieve geest – dat is het beginsel van de absolute individualiteit, ofwel de menselijke persoon in zijn *onmiddellijke relatie* met de oneindige persoon – dat zijn werkelijkheid verkrijgt in de objectieve geest. Dit heeft een geheel andere rangschikking van de geestesfilosofie tot gevolg, namelijk het naar voren halen van de relatie van het eindige zelfzijn – de in onze zin gereviseerde subjectieve geest – met de absolute geest als completering van de subjectieve geest.¹¹⁷⁶ Heeft Hegel met de verdere ontwikkeling van de

1176 Een en ander heeft tot gevolg, dat de wereldgeschiedenis in een en dezelfde beweging begrepen kan worden als het morele streven van de absolute

geestesfilosofie, na de explicitering van de subjectieve geest, deze relatie van de eindige geest met de absolute geest adequaat verwoord? Hollaks antwoord daarop, waarin wij hem volgen, is negatief:

“Bij (Hegel) treedt (...) een verabsolutering op van de objectieve geest (...) (daarmee) correspondeert een niet adequaat-stellen (...) van de verhouding eindige-oneindige geest.”¹¹⁷⁷

Wat Hollak hier met deze “verabsolutering van de objectieve geest” bedoelt, zullen we aan de hand van de leidraad “geestelijk actieve zelfidentificatie in de stof” verduidelijken, zodat het “niet-adequaat-stellen van de verhouding eindige geest-oneindige geest” begrijpelijk wordt, met als keerzijde het wel-adequaat-stellen van deze verhouding.

Uitgaande van Hegels geledingen van de objectieve geest, kunnen we zeggen dat in deze, naar hun eigen zin onderscheiden, sferen de eindige lichamelijke geest, op de daarmee corresponderende wijzen, zijn geestelijk actieve zelfidentificatie voltrekt, ofwel ernaar streeft zijn zelfzijn te verwerkelijken.¹¹⁷⁸ Maar Hegel heeft, aldus Hollak, niet ingezien, dat “de verhouding van de ‘bürgerliche Gesellschaft’ tot de Staat als reëel onderscheiden, zelfstandige sferen van de objectieve geest door de burgers, *binnen* de zelfstandige sfeer

individueel in hun samen-zijn hun zelfzijn te verwerkelijken en als de bevestiging van hun relatie met de absolute, volmaakte persoon.

1177 Kritische beschouwingen, p. 407.

1178 Op het niveau van de objectieve geest voert de geestelijk actieve zelfidentificatie juist als geestelijk de boventoon; de actieve zelfidentificatie in de stof - de verhouding tot de natuur - is daarbij voorondersteld en blijft uiteraard, want primair als verhouding tot de menselijke behoefte, een rol spelen. Die geestelijke sfeer wordt vertegenwoordigd door het recht, de moraal, de zeden, de kunsten en wetenschappen, kortom, de (geestelijke en materiële) cultuur in het algemeen.

van de staat, via hun politieke partijen,¹¹⁷⁹ als zodanig wordt gesteld en verwerkelijk.¹¹⁸⁰

Waarom correspondeert dit nu met het niet-adequaat-stellen door Hegel van de verhouding eindige geest-oneindige geest? Als volgt: door het in zekere zin laten samensmelten van de burgerlijke samenleving – de vrije markt – en de staat, door namelijk de burgerlijke samenleving in de staat te laten vertegenwoordigen door de diverse belangengroepen uit de burgerlijke samenleving, wordt Hegel gedwongen om de geestelijke zelfidentificatie binnen en met deze sferen van de zedelijkheid, als adequaat vertegenwoordigd in en door de staat op te vatten¹¹⁸¹ Dat heeft tot gevolg dat slechts de staat,

1179 Weliswaar wordt in Hegels staat en in de standenvetegenwoordiging als moment van de staat de invulling van het “goede leven” besproken en bediscussieerd en dus het algemeen belang op een bepaalde wijze tot uitdrukking gebracht, maar deze vertegenwoordiging is in de eerste plaats toch die van belangengroepen – de rond deze belangen georganiseerde individuele “bourgeois” – en niet van individuen als zodanig verenigd in een partij als de individuele “citoyens” die het inhoudelijke belang van eenieder in de vorm van het algemene belang voor ogen staat; het laatste in de zin van de partijideologie en partijprogramma. Hedendaagse politieke partijen vertegenwoordigen elk op hun eigen wijze zeker ook bepaalde maatschappelijke belangen, hun leden en hun kiezers zijn of waren dan ook vaak afkomstig uit bepaalde maatschappelijke categorieën, maar dat betekent nog niet dat er een strikte samenhang bestaat tussen hun keuze voor een bepaalde partij en hun beroep, respectievelijk maatschappelijke positie. De corporatistische opvatting van de volksvertegenwoordiging verengt daarmee de relatie tussen de wil van allen en de algemene wil tot het uit de diverse belangen geformeerde algemene economische belang, met als gevolg dat voor zover de veelvormigheid van waarden die het maatschappelijke leven kenmerken in algemeen-politieke zin tot uitdrukking moet komen, deze veelvormigheid verschaalt. De corporatistische staatsopvattingen in de twintigste eeuw werden gemotiveerd door de wens aan de veelvormigheid van het parlementair-democratische debat – samenhangend met de veelvormigheid van de samenleving – een halt toe te roepen, daar het democratische parlementaire debat de totstandkoming van de telkens weer vereiste algemene wil voortdurend zou belemmeren.

1180 Vgl. met Kritische beschouwingen, p. 407. We vinden dit vervagen van dat onderscheid tegenwoordig terug in de verabsolutering van het “poldermodel”, waarbij de staat gereduceerd wordt tot niet meer dan een van de partners aan de onderhandelings tafel. Dit luisteren naar de diverse belangengroepen aan deze tafel is op zichzelf correct. Maar daar de staat nu juist de gestalte is waarin de vrije burgers zelf het onderscheid tussen “vrije markt” – de sfeer van het eigenbelang – en de staat – de sfeer van het algemene belang van allen – voltrekken, kan de staat in die zin geen gelijkwaardige partner zijn daar hij, als eigen belanghebbende die het algemene belang vertegenwoordigt aan deze tafel, de sfeer van het particuliere eigenbelang te boven gaat.

1181 Kritische beschouwingen, p. 382: “(...) in het gebied van de objectieve geest (wordt door Hegel) de staat als het gezag en de macht van het recht, als de

via de wereldgeschiedenis, begrepen wordt als de overgang naar de absolute geest. Daarmee is de onmiddellijke relatie van de subjectieve geest – in de door ons bedoelde zin van absolute individualiteit – met de absolute geest, door dit vereenzelvigen van de concrete (absolute) individualiteit met de staat, uit het zicht verdwenen. Daarentegen moet de geestelijke zelfidentificatie van de (absolute) individualiteit binnen en met de onderscheiden sferen van de zedelijkheid, deze vrije zelfverwerkelijking van het concrete individu, tevens begrepen worden als uitdrukking of bevestiging van haar onmiddellijke relatie met de oneindige geest, de absoluut volmaakte persoon.

Dat wil dus zeggen dat door het voltrekken van de geestelijk actieve zelfidentificatie – deze voortdurende overgang naar eigen zelfzijn –, de relatie tot de absolute geest van de verschillende geledingen van de objectieve geest bevestigd wordt. Het is pas op deze wijze dat het geheel van de objectieve geest begrepen kan worden als de overgang naar de absolute geest.

Schematiserend kunnen we zeggen dat het chiasme van de objectieve bepalingen van het begrip, dat is de objectieve geest, en van het *begrip* van de bepalingen, dat is de subjectieve geest, gecentreerd is in de absolute individualiteit. En dat dus het streven naar de objectieve bepalingen van het begrip in het licht staat van de moraliteit, dat is het geweten als het zuivere, geestelijke zelfzijn, dat we, gezien zijn onmiddellijke relatie met absoluut volmaakte, absolute geest in *secundaire* zin noemen.

Hegels geledingen van de absolute geest, de absolute rede-vormen Kunst, Religion en Philosophie vatten wij daarom op als die momenten, of institutionalisering van de *objectieve* geest waarin het eindige zelfzijn er naar streeft zijn verhouding tot het volmaakt absolute als zodanig tot uitdrukking te brengen. Dus in zijn streven naar verwerkelijking tezamen met allen weet de mens als eindige lichamelijke geest zich betrokken op de oneindige geest. In die betrokkenheid komt de absolute individualiteit als persoon tot haar recht.

Hegel aan zijn woord houdend, kunnen we de vraag stellen: treedt bij hem het zelfzijn in zijn verhouding tot het absolute adequaat naar voren? Deze vraag kan uiteraard pas beantwoord worden als de tekst op de voet is gevolgd.¹¹⁸²

hoogste, meest concrete vorm van het sociale leven ontwikkeld.”

1182 Wij doen geen vergelijkend onderzoek naar de relatie tussen de objectieve geest in de geestesfilosofie en de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Wij beperken ons tot de tekst van de geestesfilosofie. Slechts wanneer iets om verduidelijking vraagt, doen we dat, indien nodig, aan de hand van andere werken van Hegel.

Geparafraseerde vertaling en commentaren op Hegels tekst

6.1 Einleitung: § 377 - 482

Samenvatting van de paragrafen 377 – 380

In de eerste paragraaf van zijn geestesfilosofie stelt Hegel dat het gaat om het onderscheiden van het wezenlijke en het eindige van de geest. Het eindige in deze context betreft hier de bepaalde ‘empirische’ verschijnselen van de geest. Deze verschijnselen moeten echter vanuit het wezenlijke begrepen worden. Het “ken uzelve” waartoe hij oproept heeft dan ook betrekking op het wezenlijke van de geest.

Hegel laat zich hier zeer geringschattend uit over de *kennis* betreffende de talloze psychologische kenmerken en gedragingen van de mensen. Hegel expliciteert daarentegen in zijn geestesfilosofie de wijze waarop de mens zich uit zijn natuurlijk gegeven zijn verheft uit de substantie, uit het abstract-algemene. Het gaat dus om het begrip, het principe van de geest; het principe moet als uitgangspunt genomen worden. De systematische ontwikkeling van het uitgangspunt, dat is het onmiddellijke gegeven zijn van de geest als menselijk lichaam – het menselijk lichaam is namelijk het begrip van de geest in de vorm der onmiddellijkheid –, levert tenslotte de totale concreetheid van de geest op.

Zowel de rationele psychologie,¹¹⁸³ die voortvloeide uit het rationalisme,¹¹⁸⁴ als de empirische psychologie¹¹⁸⁵ voldoen niet aan de eisen van een waarlijke geestesfilosofie. Een filosofie van de geest behoeft het *begrip*, dat wil zeggen de explicitering van het principe van de geest en zijn verbijzonderingen, zodat de werkelijk concrete geest tevoorschijn kan treden.

1183 Hegel bedoelt hier de rationele psychologie van Christian Wolff (1679-1754).

1184 Descartes, Spinoza en Leibniz.

1185 De empirische psychologie waarvoor de Engelse empiristische filosofen Hume en Locke het uitgangspunt boden en die in Hegels tijd, geïnspireerd door de methoden van de natuurwetenschappen, schuchter begon, werd in het midden van de negentiende eeuw tot een experimentele wetenschap, met name door het werk van Wilhelm Wundt (1832-1920), Gustav Fechner (1801-1887) en Hermann von Helmholtz (1821-1894).

Het gaat om de *eenheid* van de geest. In de verbijzonderingen van de geest moet die eenheid worden geëxpliciteerd. Een speculatieve beschouwingswijze¹¹⁸⁶ van de geest is noodzakelijk, teneinde de verschillende en tegenstrijdige resultaten die de verstandelijke beschouwingswijze van de geest teweeg brengt tot een innerlijke eenheid te brengen.

Tengevolge van de eenheid van de geest – die in zijn complexiteit concreet is –, door deze samenhang van de verschillende niveaus van de geest, doordringen deze laatste elkaar en zo kunnen hogere niveaus tezamen met de lagere aangetroffen worden. De verschillende, lagere en hogere niveaus van de geest staan niet los van elkaar, maar hangen innerlijk samen.

Begriff des Geistes

Samenvatting van de paragrafen 381 – 386

Na in de voorafgaande paragrafen enkele voorwaarden aangegeven te hebben waaraan de ontwikkeling van een waarlijke geestesfilosofie moet voldoen en de eigen-aardigheden die zich daarbij kunnen voordoen (zie § 380), begint Hegel in § 381 met de uiteenzetting van het beginsel van de geest zelf. De geest als het voor-zich-zijn, het voor zichzelf aanwezig zijn van de idee – de idee als de eenheid van beginsel en (zijn) werkelijkheid –, is dan als de idee zowel subject van (het) begrip alsook gericht op (het) begrip als object. Kortom, de geest is zowel het subject van zijn eigen ontwikkeling als ook op zichzelf als zijn object dat ontwikkeld wordt, gericht.

De idee is hier “voor-zich” in die zin dat op het niveau van de natuur de geest – het beginsel van de eenheid van eenheid en onderscheid – tegenover zijn andere, de natuur als het aan-zichzelf-uitwendig-zijn van de idee, nog “op-zich” was, want zonder dat deze relatie met de natuur expliciet tot uitdrukking kwam. Op het niveau van de geest komt de idee daarentegen “voor-zich”, is dan voor zichzelf aanwezig, maar vooreerst nog in de vorm der onmiddellijkheid, an sich, omdat hier nu het onderscheid – in relationele zin – ten opzichte van de natuur expliciet wordt. Onderscheid dat noodzakelijk is teneinde tot de absolute synthese, het “op-en-voor-zichzelf-zijn” van geest en natuur te komen: de absolute geest.

De eenheid van begrip en werkelijkheid die de Logik in de vorm van het zuivere begrip tot uitdrukking had gebracht, samengevat in de *absolute Idee*, was in de natuur verloren gegaan (: zodoende genegeerd, eerste negatie), maar op het niveau van de geest is deze eerste negatie weer genegeerd (tweede,

1186 De explicitering van de fundamentele eenheid van tegendelen, ofwel de uiteenzetting van hun relatieve tegenstelling.

absolute negatie), en zo is het totaal van deze beweging tot concrete positiviteit gebracht. Dientengevolge is de geest de concrete waarheid van beginsel en werkelijkheid en daarmee de waarheid van de natuur, waarin deze laatste is verdwenen (*verschwunden*), of beter gezegd, waarin de natuur is opgenomen.

Op dit niveau van de geest is het begrip zowel object als subject, want hier is de idee tot haar *Fürsichsein*, tot haar aanwezig-zijn gekomen, dat wil zeggen het beginsel van de idee is op het niveau van de geest reël geworden; de geest verbindt het subjectieve en het objectieve. Het begrippelijke in of van de natuur is aan zichzelf uitwendig; in de geest inwendig (: identiteit van het begrip als subject en object) en om die reden is de geest tot de waarheid van de natuur geworden.

Op grond van deze, de hem eigen, eenheid van subjectief en objectief begrip is het *wezen* van de geest in beginsel (*formell*; nog niet inhoudelijk) de *vrijheid*. Want het begrip is eenheid van beginsel in zijn bepalingen of verbijzonderingen (: werkelijkheid), het begrip is in het, of zijn andere bij-zich-blijvend. Op het niveau van de geest is dit concreet bereikt; dit concrete bij-zich-zijn is vrijheid, maar hier nog formeel, want de geest moet zichzelf nog inhoud geven en, uiteraard, in die nog te geven inhoud bij-zich blijven. Dit zich tegenover het andere als bij-zich-zijn kunnen handhaven is de nog onontwikkelde, maar al wel voor-zich-zijnde, algemeenheid van de geest.

Het algemene van het beginsel en het bijzondere staan niet abstract en onoverbrugbaar tegenover elkaar. Met betrekking tot de idee van de vrijheid staan deze juist in een innerlijk-noodzakelijke relatie tot elkaar. Deze verhouding kan toegelicht worden met de termen subject en predikaat. De relatie “predikaten of bepalingen van het subject” en de relatie “subject van de predikaten of bepalingen” constitueren elkaar in het zijn en tegelijk sluiten deze relaties elkaar als zodanig uit. De predikaten zijn niet zonder hun substantie, ofwel het zijn van het subject. Terwijl omgekeerd de substantie, het zijn van het subject abstract blijft zonder de predikaten waarin het zich als zodanig, als het daaraan algemene, tot uitdrukking brengt. Zo staat dan de geest als het algemene, want hij is de bij-zich-blijvende, tegenover *en tegelijk in* het andere. Beide “relaties tot” vormen tezamen de concrete synthese van subject en predikaat. Dat is wat Hegel met de formulering “an sich und für sich” tot uitdrukking brengt: de synthese als synthese, ofwel de concrete, synthetische identiteit.

Het bovenstaande kan samengevat worden met het, aan Hollak ontleende, oordeel, dat het in het systeem in het algemeen en in de geestesfilosofie in het bijzonder gaat om de actieve, vrije zelfidentificatie in de stof. Dit is het algemene beginsel dat hier vooreerst nog formeel, nog niet inhoudelijk bepaald is.

Deze algemeenheid is tevens zijn er-zijn; want als voor-zich-zijnd is het algemene tegelijk zich *verbijzonderend* en daarin bij-zich-blijvend, en zodoende

identiek daarmee. Verbijzonderen is verschijnend, objectief zijn, aanwezig zijn. De gehele verdere ontwikkeling van de geestesfilosofie is een uitwerking van dit laatste. Zodoende is de geest zonder meer *manifestatie*. Zijn mogelijkheid is zodoende onmiddellijk oneindige (: in zichzelf besloten), absolute (: niets buiten zich hebbende) *werkelijkheid*.

De verhouding van het bij-zich-zijn (: *an sich sein*) tot zichzelf (: *für sich sein*, *Daseyn*) is verbijzondering en in deze verbijzondering blijft het identiek met zichzelf. Dit openbaren (aan zichzelf) is *Manifestation*. “Den Geist (...) haben wir als (den) wahrhaften Inhalt und (die) wahrhafte Form zu erkennen.”¹¹⁸⁷

Het manifesteren (*Offenbaren*), dat als het manifesteren van de abstracte Idee van de *Logik* onmiddellijke overgang, dat wil zeggen *worden* (: manifesteren) van de natuur is, is daarentegen als manifesteren van de geest die vrij, bij-zich is het tegenover zich *stellen* van de natuur als *zijn* wereld. Dit *stellen* (: als logisch *poneren* waaraan een ontwikkeling vooraf is gegaan) is zodoende niet meer die onmiddellijke overgang (van *Logik* naar natuur), maar als reflectie (want een zich er tegenover stellen) tegelijk de grondvoorwaarde (*Voraussetzen*) voor de verdere concrete ontwikkeling van de geest in de zin van het bevestigen van de wereld als zelfstandige natuur (*physis*). Het, of dit, manifesteren van de geest volgens zijn begrip is het scheppen van de wereld of natuur als *zijn* (eigen) zijn, waarin en waarmee hij zichzelf de *bevestiging*, de *positiviteit* en *waarheid* van zijn vrijheid (: zijn bij-zich-zijn) geeft.

Einteilung

We geven hier de indeling die Hegel geeft van de geestesfilosofie.

Na de definiëring van het begrip of beginsel van de geest geeft Hegel in § 385 aan waar de drie onderdelen van het werk – subjectieve geest, objectieve geest, absolute geest – over gaan. Dat wil zeggen, dat in het eerste deel het beginsel van de geest zodanig ontwikkeld wordt, dat dit, zijn beginsel voor de geest zelf verschijnt, hem “duidelijk wordt”, voor hem “aanwezig is”, hij zich “er in terugvindt”.

De in I genoemde *ideelle Totalität der Idee*, ofwel *sein Begriff*, betekent dat de eenheid van begrip en werkelijkheid, die de idee is, hier nog slechts als zijn beginsel nog niet reëel, daarom nog ideëel, voor de geest aanwezig is.

Vandaar dat de objectieve geest (II) de verwerkelijkking van het ideële is.

Het “voorhanden” zijn van deze objectieve, door hemzelf voortgebrachte wereld van de vrijheid impliceert tegelijk het *eindig* zijn van deze wereld; want deze is nog niet in concrete eenheid met haar beginsel.

1187 § 383, Zusatz, p. 28.

III Het *voortdurend voltrekken*¹¹⁸⁸ van de eenheid van zijn in zich zijn – zijn idealiteit of zijn begrip – en zijn voor zichzelf aanwezig zijn – zijn objectiviteit of werkelijkheid – is de *absolute geest*.

De ontwikkeling van de geest verloopt als volgt:

I Zijn begrip (principe) wordt hem bewust, dat wil zeggen dat de geest zich bewust wordt (*“erkenne dich selbst”*) dat zijn zijn bij-zich-zijn, zelfzijn, vrij is: subjectieve geest.

II Zijn hoofddoel, zijn absolute doel is zijn bij-zich-zijn, zijn vrijheid. Tot uitdrukking komend in een als zodanig gerealiseerde wereld (dit is de innerlijk-noodzakelijke relatie van begrip en werkelijkheid, vandaar *“Freiheit als vorhandene Notwendigkeit”*): objectieve geest

III De concrete eenheid van I en II is: absolute geest.

Verklarende nabeschuiving van de Einteilung

In de Zusatz van paragraaf 385¹¹⁸⁹ zet Hegel nog eens uiteen wat de hierboven genoemde drie punten betekenen en wat de samenhang daarvan is. We zullen de kern van deze Zusatz ter verduidelijking van die drie punten weergeven.

Samenvattend kunnen we zeggen, dat Hegel met deze drie punten de concrete ontwikkeling van de verhouding van lichaam en geest uiteenzet, waarbij de geest als het overkoepelende van deze verhouding wordt geëxpliciteerd. Hiermee wordt dus de actieve, geestelijke zelfidentificatie in de stof tot begrip gebracht.

In I ontwikkelt Hegel het gegeven zijn van het menselijk lichaam als de onmiddellijk gegeven gestalte van de geest. Deze onmiddellijke gestalte is reeds het begrip, dat in de loop van de subjectieve geest zodanig wordt ontwikkeld dat de lichamelijke geest, dat is hier de subjectieve geest zich van zijn begrip, namelijk vrij te zijn, bewust wordt.

In de objectieve geest – zoals dat in punt II wordt geformuleerd – vindt het streven plaats de eenheid van dit begrip en zijn werkelijkheid – de actieve, geestelijke identificatie in de stof – tot uitdrukking te brengen.

De eindfase, III, die de ontwikkeling van I en II in het eeuwig durende, of absoluut aanwezig zijnde proces van de eenheid van lichaam en geest, ofwel van natuur en geest samenvat, is de absolute geest.

1188 Onze cursivering. Hier hebben we “ewig” vertaald met “voortdurend”, omdat eeuwig hier een voortdurend betekent van het “boventijdelijke” – het begrip – dat zich voortdurend in de tijd tot uitdrukking brengt en dat niet het “eeuwig” uit de joods-christelijke traditie is. Het traditionele “eeuwig” dat namelijk het volstrekt tijd-loze viseert. Bij Hegel is dus sprake van het absolute, dat zich voortdurend moet verwerkelijken en verwerkelijk heeft.

1189 Werke 10, pp. 32-34.

De betekenis en de uiteindelijke zin van deze gehele ontvouwing zijn niet te begrijpen, noch concreet zonder punt III. Wanneer men III veronachtzaamt slaat men de plank mis.

We merken hier op, dat punt III suggereert dat de absolute geest punt I en II nodig heeft om zich “eeuwig” te kunnen verwerkelijken. Terwijl deze relatie wederzijds is: het is de “eeuwige” eenheid van natuur en geest die de zin van I en II aanschijn verleent en het zijn de eindige natuur en de eindige geest die door hun verwerkelijking het abstracte van de goddelijke immanentie, de absolute rede concreetheid verlenen.¹¹⁹⁰

6.2 Erste Abteilung: Der subjective Geist: § 387 - 482

Samenvatting van paragraaf 387

Dit tot overeenstemming brengen van begrip en werkelijkheid, dit zichzelf vormen is dus conform de innerlijke ontwikkeling van het zelf-weten in de logica; maar nu concreet geïncarneerd als geest, dus het vormen vanuit zijn eerste, onmiddellijke gegeven zijn – conform *das reine Seyn* van de logica – naar zijn complete, concrete gestalten.

De ontwikkeling van de geest is zelfreflectie. Het *bilden*, zich vormen van de geest als geest is het, door de geest zelf, tot ontwikkeling brengen van wat hij in wezen is: bij-zich-zijn, zelfzijn, vrijheid, *Vernunft*.

6.2.1 Anthropologie. Die Seele

Voorbeschouwing

In de twee eerste delen van Hegels systeem is de grondslag gelegd voor, in Hollaks bewoordingen, het begrip van levend-zijn als actieve zelfidentificatie in de stof. Het lichaam, het organisme is eenheid in de complexe stof. Die eenheid in veelheid is ziel, *anima*, waarbij de ziel voor het organisme dus niet iets afzonderlijks is, maar precies die totaliteit van het organisme als (levende) eenheid in veelheid. Het organisme is de eenheid van vorm (: eenheid) en materie (: veelheid), levend-zijn als actieve zelfidentificatie in de stof.

1190 Cobbens interpretatie, uiteengezet in gesprekken die wij met hem hebben gevoerd, van III luidt als volgt: de absolute geest is de absolute grond van I en II. Dat betekent dus in die interpretatie, dat in de absolute geest, III, eigenlijk de concrete eenheid van I en II in haar innerlijk-noodzakelijke relatie met III tot begrip wordt gebracht.

Dit is het uitgangspunt van Hegels geestesfilosofie: het gegeven van het menselijke organisme als de eenheid van vorm en stof, de eenheid van geest en lichaam in de vorm der onmiddellijkheid.

De hele ontwikkeling van de geestesfilosofie is erop gericht die onmiddellijke eenheid, dit *zijn*, als zodanig tot begrip te brengen. Opdat de voor de mens adequate eenheid van lichaam en geest, de vrijheid, tot uitdrukking kan komen. Daartoe wordt in de antropologie het beginsel van de menselijke actieve zelfidentificatie, “Ik”, uit het onmiddellijk gegeven zijn ontwikkeld.

Samenvatting van de paragrafen 388 – 390.

De *Geist* als de eenheid van het subjectieve en het objectieve, dat wil zeggen als de innerlijke eenheid van de beginselen van de elementen van de werkelijkheid en de verschijning van de elementen van de werkelijkheid, is het absolute.¹¹⁹¹ De natuur die het, in die zin, subjectieve en objectieve bevat, brengt deze twee zijden nog niet concreet bijeen – begrip en verschijning vallen in de natuur nog uiteen, haar verschijning ‘vertoont’ nog niet tegelijk het daaraan ten grondslag liggende begrip. De geest daarentegen brengt deze twee echter wel bijeen en daarmee is deze de *waarheid* van de natuur als het concreet en adequaat bijeenbrengen van begrip en werkelijkheid. Hij is als zodanig *geworden*, met andere woorden: dát hij zodanig is – hij is altijd reeds gegeven – moest vooreerst nog geëxpliciteerd worden, ofwel uit het uiteenliggen van de natuur oprijzen.

Niet alleen is de geest zodoende tot de waarheid van de natuur geworden, maar is hij tevens als geest het zich vrij onderscheiden en uitdrukken van de natuur (*freies Urteil*).

De eenheid van het menselijke lichaam, dat is *die Seele*, zijn immaterialiteit, het tegengesteld zijn aan de *materia*, het verdelende, is niet slechts beperkt tot dat lichaam, maar is uitdrukking van de algemene immaterialiteit van de natuur. Dat de natuur eenheid bezit – Hegels natuurfilosofie geeft de explicitering van de steeds adequatere gestalten daarvan – blijkt uit de gestalte van het dierlijke organisme en het soortproces en in nog sterkere mate uit het menselijke lichaam.

De ziel is als onmiddellijk gegeven *an sich* of *natuurlijke* ziel. Als *individueel* geformeerd en daardoor zich tot haar onmiddellijke gegeven-zijn verhoudend is ze *für sich* ofwel *voelende* ziel. Dus als voelend voor zichzelf aanwezig, *für sich*.

Het onmiddellijke zijn als haar lichamelijkheid is dan in haar opgenomen en zichzelf zodoende daarin als *werkelijke* ziel, *an-und-für-sich*. Daarmee is het ontwikkelde begrip van het bezielde lichaam tot een afronding gekomen, in

1191 zie § 384.

scholastieke termen: *forma substantialis*, gematerialiseerde vorm of geformeerde materie, actieve zelfidentificatie in de stof.¹¹⁹²

Die natürliche Seele

Samenvatting van de paragrafen 391 – 395

Natürliche Qualitäten

De algemene ziel, in de zin van wereldziel, moet men niet als het ware als een subject – als een concrete veel-eenheid – vastleggen. Zij is in de meest algemene zin de eenheid van zijn en denken.

De mens, of de geest als *die natürliche Seele* is bij Hegel de geest in de zuiverste vorm der onmiddellijkheid=zijn=natuur, een gegeven van de *physis*, of wereldziel. Het *zijnde* beginsel van de geest, het lichaam, *die natürliche Seele* verbijzondert zich dan ook, zoals het in het wezen van het beginsel ligt, tot natuurlijke bepalingen, *kwaliteiten*. De ziel, de menselijke lichamelijke is onmiddellijk één daarmee. Deze kwaliteiten zijn – of doen zich op het hogere niveau van het bewustzijn voor als: – natuurlijke zaken, objecten, gegevenheden (: *freie Existenz*). Maar ze hebben eigenlijk een ideële oorsprong, want ze vloeien voort uit het geestelijke beginsel, dat het menselijke lichaam nu eenmaal is.

Deze ‘primitieve’ natuurlijke eigenschappen staan dan ook onder de invloed van en in wisselwerking met planetaire krachten. Zon en regen, dag en nacht, droog en nat, warmte en koude, zwaartekracht en wind, wisseling der seizoenen, atmosferische druk, water en lucht, voedselopname en uitscheiding. Maar ondanks deze onmiddellijke verbondenheid met het andere blijft het menselijk lichaam in deze eigenschappen bij zich zelf, het zijn zijn *eigenschappen*, die reageren op en beïnvloed worden door het andere.¹¹⁹³

Zoals alle zijnden deelhebbend aan de algemene substantie of het zijn, bestaat de geest, in de onmiddellijkheid van natuurlijke ziel, in of als zijn bezielde lichaam, die zijn substantie is. Vandaar dat hij als dit lichaam deel heeft aan het algemene, aardse leven dat zich voordoet in het verschil van klimaten, de seizoenen, de uren van de dag en de zwaartekracht.

1192 Wording. Wat Plesner “centriciteit” noemt, als wezenlijk voor het leven; zie: H. Plesner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlijn 1975 en *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Frankfurt a/M, 1976.

1193 Eigenschappen van de dingen - deze kwalitatieve zelfbetrokkenheid - doen zich voor als hoedanigheden wanneer de dingen in betrekking tot elkaar staan, dus een eigenschap wordt hoedanigheid in relatie tot het andere, of de ander.

De eerste verbijzondering van de geest als natuurgegeven, dat is het kwalitatief-lichamelijk aanwezig zijn van de mensen op de aarde, is die van de rassen. Het mensengeslacht verbijzondert zich, op dit niveau van het lichamelijke, tot zijn diverse soorten van mensen.

In de *Zusatz* van paragraaf 393¹¹⁹⁴ lezen we, kort samengevat, dat rasverschillen of zelfs eventueel verschillende afstamming voor het *wezen* van de mens *niets* uitmaken. Hegel gaat daar dan verder met het karakteriseren van de verschillende rassen, een karakterisering die berust op de kennis en de opvattingen van zijn tijd daaromtrent. Schematiseringen en algemeenheden waar onze tijd niet meer zo van gediend schijnt te zijn, hoewel stereotyperingen waarschijnlijk van alle tijden zijn.

Over de “Europese geest” zegt hij, dat het principe daarvan de *selbstbewußte Vernunft* is, die tot uitdrukking komt in een *unendliche Wissensdrang*. Tegelijk kenmerkt de “Europese geest” zich samen met dit theoretische moment door een praktische drang, die tot gevolg heeft, dat “Er die Außenwelt seinen Zwecken mit einer Energie (unterwirft), welche ihm die Herrschaft der Welt gesichert hat.”¹¹⁹⁵

Het rassenonderscheid verbijzondert zich nog verder tot datgene wat Hegel met een moeilijk vertaalbare term *Lokalgeister* noemt. In hedendaagse bewoordingen komt dat overeen met wat we “etnische groepen” of “etniciteit” noemen: groepen van mensen met een gezamenlijke levensstijl, taal en gelijke lichaamskenmerken, die gesitueerd of gelokaliseerd zijn in een bepaalde regio.

De *Seele*, ofwel het mensengeslacht zoals dat lichamenlijk, op natuurlijke wijze, op aarde aanwezig is, bepaalt zich tenslotte tot een veelheid van *individuele subjecten*. Maar ook dat bevindt zich nog altijd in de sfeer van het natuurlijke, vandaar dat deze subjectiviteit slechts als individualisering van de *natuurbepaaldheid* opgevat kan worden. Dat houdt in dat het gekenmerkt wordt door verschillende temperamenten, talenten, karakters, fysiognomie, enzovoort.

Hiermee heeft Hegel de uiteinden van de Porphyrius-boom,¹¹⁹⁶ dat zijn de individualisering van de ziel, bereikt. Het is een ontvouwing die vanuit de eigen ontwikkeling van het begrip is gedacht en is dus niet op een aan de zaak zelf uitwendige wijze toegekend. Maar het zijn individualisering van het begrip van de geest die vooreerst nog in natuurlijke, of stoffelijke eigenschappen tot uitdrukking komen. De individualisering zijn gelegen in de zich naar aard en graad onderscheidende kwaliteiten van de lichamenlijke geest op grond waarvan individuen zich onderscheiden. De werkelijk geestelijke

1194 P. 57/58.

1195 Werke 10, § 393, Zusatz, p. 63.

1196 Zie hoofdstuk 4.4.

individualiteit – zowel in de zin van Hegels *lichamelijke* geest als in de zin van Hollaks *lichamelijke geest* – die de verdelende materie transcendeert,¹¹⁹⁷ zijn eigen verdelende materie waarop nu juist de onderscheiden kwaliteiten juist als kwalitatieve onderscheidingen berusten, is hiermee nog niet bereikt.¹¹⁹⁸ We zullen hieronder zien dat het onmiddellijk gegeven-zijn van de geest als menselijk lichaam zich ontwikkelt tot het beginsel van de individualiteit, dat tot uitdrukking komt in Ik, het beginsel van de geestelijke actieve zelfidentificatie in de stof.

Het geestelijk beginsel verheft zich uit de stof wanneer op het eind van de Anthropologie de ziel als “gewoonte” met het leven van de lichamelijkeheid breekt. Met deze overgang naar het volgende deel – de fenomenologie van het bewustzijn waarvan het geestelijk beginsel Ik is – verrijst de geest uit de dood van het leven, dat is de “gewoonte” die het leven heeft teruggebracht tot slechts een *Seyn*. Zonder dat Hegel hiernaar verwijst, begrijpt hij de verhouding van de geest en het koppel leven-dood in het licht van, zijn interpretatie van, Pasen: de Opstanding van de geest uit de dood.

De vraag is echter hoe het geestelijk beginsel, dat tevens het beginsel van de absolute individualiteit is, inderdaad als absolute individualiteit begrepen kan worden. Voor Hegel is dit laatste begrip gelegen in de wijze waarop de actieve zelfidentificatie in de stof als zodanig tot uitdrukking komt. Weliswaar is de zelfidentificatie, het zelfzijn in de hegeliaanse context transcendent aan haar uitdrukkingwijzen, gaat ze nooit op in haar verwerkelijking, maar in die context wordt deze transcendentie als zodanig – het zuiver geestelijke – niet gehonoreerd. Met ander woorden, in deze hegeliaanse context betreft het de concrete verhouding van het geestelijke beginsel tot zijn individuele “natuurlijke

1197 Met het begrip van de menselijke geest als *forma subsistens*, het zuiver geestelijk wezen, geeft Hollak in principe een aanknopingspunt om de absolute individualiteit van elk mens – dat is de mens als persoon – tot uitdrukking te brengen. Weliswaar drukt deze absolute individualiteit zich in en via het lichaam uit, maar zij blijft daaraan transcendent en is het dus mogelijk om over zuiver geestelijke identiteiten te spreken. Een toedracht die wij hierboven hebben aangeduid met de metafoor: aan de stof gebonden ‘engelen’. Waardoor de absolute individualiteit van ieder mens, analoog aan die van de ‘middeleeuwse’ engelen, het enige exemplaar van zijn eigen, enige ‘soort’ is. Bij Hegel blijft de absolute individualiteit – “das Individuum (das) als solches einen unendlichen Wert hat,” § 482 van de geestesfilosofie – echter ambigu, daar het hegeliaanse begrip van de lichamelijke geest zelf het zuiver geestelijke vertegenwoordigt, maar als zodanig, uiteraard, in de gestalte van de lichamelijke geest niet adequaat naar voren kan treden.

1198 *Betrachtungen*, p. 138: “(De hegeliaanse dialectiek) drukt de (menselijke) geest alleen uit als *virtualiter forma corporis*, niet als *forma subsistens* en dus niet als individualiteit.”

kwaliteiten”, dat is de mens als *lichamelijke* geest. Een verhouding die onder de voorwaarden van de objectieve geest, dat zijn de rechtsverhoudingen, weliswaar verwerkelijk kan worden, maar waarbij de absolute individualiteit, gebonden aan en beperkt blijvend tot deze verhouding, in metafysische zin nog niet tot haar recht komt.¹¹⁹⁹

Natürliche Veränderungen

Samenvatting van de paragrafen 396 – 398

De verschillen (*Unterschiede*) aan dit nog natuurlijke *individu* zelf zijn de *veranderingen* die zich voltrekken aan het in deze veranderingen (gelijk) blijvende *ene* subject, namelijk

1. de *levensfasen*.

Het “ene subject” is het individu dat in de loop van zijn leven en de daarmee gepaard gaande lichamelijke veranderingen hetzelfde individu, ofwel subject blijft.

De verschillende lichaamsdelen, de *organen* die aan het menselijke lichaam aan te treffen zijn, zijn hier voor de verder explicitering van de geest in zoverre niet van belang omdat ze reeds in de eenheid van het lichaam, dat is de ziel, zijn opgenomen.

2. in de *geslachtsrelatie* verhoudt het individu zich tot zichzelf zodat het *zich* in een ander individu zoekt en vindt.

Met andere woorden: in de geslachtelijke relatie, die voortspuit uit het soortleven dat zich binnen de sfeer van de natuur als immanent proces voltrekt maar waarbij op het niveau van de geest deze immanentie doorbroken wordt, wordt het individu in het zich als zodanig verhouden tot de ander op zichzelf teruggeworpen en tevens met de ander verbonden. Vandaar dat Hegel hier

1199 Indien het begrip van het streven naar zelfverwerkelijking van het individu onder de condities van de vrije samenleving beperkt blijft tot het begrip van de verwerkelijking van de absolute individualiteit van de eindige lichamelijke geest, dan blijft dit begrip, ons inziens, steken in een hegeliaanse opvatting van individualisering als de zelfverwerkelijking van de onvolmaakte synthetische identiteit, ofwel van het morele subject. Wij zijn het eens met Cobben, dat het morele subject niet totaal opgaat in de vrije samenleving. Ons inziens is deze op zichzelf juiste visie echter nog niet voldoende. Dat wil zeggen, dat dit beperkte begrip van het morele subject eigenlijk nog gefundeerd moet worden in de relatie van deze onvolmaakte synthetische identiteit met de oneindige, volmaakte vorm, dat wil zeggen in de persoon van God. In die relatie is het eindige zelfzijn “veilig gesteld”, ofwel absoluut erkend als absolute individualiteit als moreel subject.

spreekt van “reële tegenstelling”. Deze verhouding, zo zegt Hegel, zet zich af tegen de algemene, objectieve interessen en vormt zich een “eigen wereld”: het gezin (waarin de geslachtsverhouding haar – zedelijke=maatschappelijke – betekenis en bestemming vindt).

Zoals Hegel in het begin van zijn geestesfilosofie opmerkte¹²⁰⁰ dat bij de explicitering van de geest hogere niveaus vaak door de lagere heen schijnen, zien we hier dat hij de natuurlijk gegeven geslachtsverhoudingen al plaatst in een maatschappelijke context.

3. het verschijnen (het *für sich sein* of het voor zichzelf aanwezig zijn) van de individualiteit tegenover zichzelf als slechts *zijnde*, of als nog onontwikkeld, is het *ontwaken* van de ziel. De nog onontwikkelde ziel als het immateriële, als de immanente eenheid van de natuur is het *slapen* van de geest, ofwel “der *passive* Nus des Aristoteles, welcher der *Möglichkeit* nach Alles ist.”¹²⁰¹

De eenheid of het bij-zich-zijn als levend, bezielend individueel lichaam komt daarmee tot haar eerste voor zichzelf aanwezig zijn. Dit is een zich onmiddellijk onderscheiden van het vooreerst nog “slapende” lichaam, dat in zoverre vergelijkbaar is met alle niet-levende zijnden die altijd in ‘slaap’ verkeren, waarvoor dus het eigen bestaan in permanente ‘duisternis’ gehuld is. Al dergelijke zijnden zijn slaapwandelaars. Dit ontwaken is *Urteil*, een zichzelf – onmiddellijk – onderscheiden en tot uitdrukking brengen ten opzichte van zichzelf als slapend, individueel lichaam: reflectie.

De zin van deze ontwikkeling ligt volgens Hegel in het volgende: de slaap is de toestand van de algemene natuurbepaaldheid van het individu, in het ontwaken stelt het individu zich tegenover zichzelf als natuurbepaaldheid. In de slaap keert de geest zodoende terug tot het algemene wezen van de subjectiviteit, als het zich terugtrekken uit de wereld van bepaaldheden naar het zuivere, nog onontwikkelde bij-zich-zijn.

Slapen en waken onderscheiden zich onmiddellijk juist als zodanig van elkaar; de een is precies wat de ander niet is – formeel negatief –: slapen is *niet* wakker zijn, wakker zijn is *niet* slapen.

1200 § 380: “Es geschieht dadurch, daß an einer niedrigeren, abstractern Bestimmung das Höhere sich schon empirisch vorhanden zeigt, wie z. B. in der Empfindung alles höhere Geistige als Inhalt oder Bestimmtheit.”

1201 § 389.

Empfindung

Samenvatting van de paragrafen 399 – 402

Daarom zijn slapen en waken niet gewoon maar veranderingen, maar elkaar afwisselende toestanden.

Daarmee is nu evenzeer het *zijn*, dat wil zeggen de slapende ziel, positief in de wakende ziel opgenomen (is daarmee *ideelles Moment*), of eenvoudig gezegd: aan het wakker zijn zit het slapen vast en omgekeerd. De inhoudelijke bepalingen van de slapende ziel (: het opgenomen zijn in, het deelnemen aan de natuur(krachten)) vindt de wakende ziel daarom in zichzelf – want het zijn als slapende ziel is *ideelles Moment* van de wakende ziel – en wel verschijnend tegenover zich, *für sich*: daarmee zijn zij *gewaarwording*.

Alles is in de gewaarwording. De vorm “gewaarwording” is de eerste, onmiddellijke of primitieve wijze waarop wat dan ook voor het subject verschijnt. Het is de wijze waarop het natuur-zijn van de slapende ziel zich kond doet in de wakende ziel.

In hedendaagse bewoordingen uitgedrukt, zouden we kunnen zeggen, dat wat Hegel met *Empfindung* intendeert: prikkels – kunnen – *ervaren* betekent. Etymologisch verwijst *Empfindung* naar “dat wat men in zich vindt”. Daarmee is er nog geen duidelijk onderscheid tussen het object en het subject; de *ervaren* prikkels zijn het subject *eigen*.

Daar de ervaren prikkel, de gewaarwording tot de ziel behoort is deze inhoud – want los van het reële object – *ideell*. Tegelijk daarmee wordt anderzijds het geestelijke van de ziel (het *Fürsichsein*, het Ik) door dit opnemen van de – tot het lichamelijke behorende – gewaarwording als *lichamelijkheid* bepaald. Zodoende worden de gewaarwordingen (van bijvoorbeeld het oog, het oor, de huid en andere lichaamsdelen) *verinnerlijkt*, *herinnerd* (want verbonden met het *für sich sein* van de ziel, het gelijkblijvende subject.¹²⁰²)

De gewaarwordingen zijn “vluchtige verschijningen” in of van de substantialiteit van de ziel, en *identisch* – innerlijk verbonden – met het *Fürsich sein*, met het voor zichzelf aanwezig zijn van de ziel. Tegelijk weerspiegelt het *Fürsich sein* zich geheel in de totaliteit van het gewaarwordingsveld en is daarmee tot *voelende ziel* geworden.

Het totaal van de gewaarwordingen wordt nu op “mijzelf” betrokken.

1202 Zie § 396.

Die fühlende Seele

Samenvatting van de paragrafen 403 – 410

Het (ge)voelende individu, als innerlijk totaal van het gewaarwordingsveld, is de *einfache Idealität*. Dat wil zeggen: de wereld als het objectieve totaal van prikkelveld is opgenomen in de ziel van het voelende individu en daarmee is deze laatste “idealiteit” want het heeft de wereld als gewaarwording, uiteraard niet realiter, geabsorbeerd en wel onmiddellijk, in zijn complexiteit nog niet verder ontwikkeld, enkelvoudig, *einfach*.

Het individu moet nu zichzelf als de *einfache Idealität* van het prikkel- of gewaarwordingsveld tegenover zich stellen en in bezit nemen. Het moet zich als die eenheid van *einfache Idealität* bemiddelen met de onmiddellijkheid van dit gegeven zijn, want de voelende ziel is nu meer dan de natuurlijke, want *innerlijke* individualiteit. Tegenover de veelheid van gewaarwordingen, voorstellingen en gedachten is het ik *simplex*, *Einfaches*, een onbepaalde mijn- of putschacht waarin dat alles bewaard wordt zonder dat dat alles daar een reël bestaan heeft. De ziel is daarmee het *bestaande* begrip, want ze is de eenheid die in *díe*, of háár veelheid bij zich blijft, en zodoende is de ziel *die Existenz des Spekultativen*. Het speculatieve als de verbindende, innerlijke eenheid van tegengestelden of onderscheidenen. De ziel is daarom de enkelvoudige *alomtegenwoordige* eenheid in en van het lichamelijke. In de ziel blijkt de lichamelijkheid, alle natuurlijke veelvuldigheid tot *idealiteit*, tot *waarheid* teruggebracht te zijn. De ziel is daarmee *an sich*, in beginsel de totaliteit van de natuur, en als individuele ziel is ze monade.

Als *individueel* – dus als monade – is de ziel als zodanig “buitensluitend” en het *onderscheid* binnen zichzelf stellend. Dat wat ze uitsluit is nog geen uitwendig object (zoals bij het bewustzijn later het geval is), maar het zijn de – myriade – diverse bepalingen van haar eigen totale gewaarwordingsveld. Ze onderscheidt ze namelijk van elkaar binnen zichzelf. Ze is in dit “oordeel” subject als zodanig, haar object is haar *substantie* (het totaal van haar talloze bepalingen) en deze is tegelijk haar predikaat.

Leibniz’ monade weerspiegelt in zichzelf de gehele wereld, en heeft geen reële betrekking tot het andere, de werkelijkheid, of de andere monaden. Hegels explicitering van de ziel doet recht aan beide zijden; de ziel is als de principiële mogelijkheid tot weerspiegeling van alles van de natuur en in de actualiteit van deze weerspiegeling in zichzelf gekeerd en tegelijk reël betrokken op het andere. Zij zelf is de gestelde, de uitdrukkelijke totaliteit van haar bijzondere wereld, die zodoende haar (ver)vulling is, tegenover welke ze zich tevens geheel en al tot zichzelf verhoudt.

Eenieder heeft zo zijn eigen, bijzondere gewaarwordingswereld; betrokken op dezelfde wereld, zouden we daaraan met nadruk toe willen voegen. Dit laatste maakt het mogelijk, dat – op een hoger niveau – deze onderscheiden gewaarwordingswerelden met elkaar vergeleken kunnen worden, men daarover van mening kan verschillen, en eventueel tot overeenstemming kan komen.

Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit

De onmiddellijk gegeven voelende individualiteit, die daarmee dus op dit plan nog *zijn* is, heeft nog geen *zelf* ontwikkeld. Vandaar dat een andere individualiteit als haar ‘zelf’ kan optreden – op dit niveau, dat altijd aanwezig blijft! –, die als haar beschermgeest (*Genius*) haar beïnvloedt, doordringt, in haar resoneert (*durchzittert*).

Het gevoelsleven als *vorm, toestand* van de *zelfbewuste, beschaafde, bedachtzame* – kortom: evenwichtige – mens is (daarentegen) een ziekte wanneer het individu zich daarin *direct* tot de concrete inhoud van zichzelf verhoudt, naast en onderscheiden van zijn bedachtzame bewustzijn van zichzelf en het bewustzijn van de weldoordachte samenhang van de wereld.

Hegel brengt een en ander in verband met hypnose, of, zoals het in zijn tijd werd genoemd, *magnetischer Somnambulismus*.¹²⁰³

Selbstgefühl

De totale voelende *individualiteit* ontwaakt door en in het in zichzelf onderscheiden van *bepaalde* gevoelens. Ten opzichte van deze bepalingen verhoudt ze zich als hun subject. In het zich aaneensluiten met (“identificeren met”) die, of zijn bijzondere gevoelens is het subject op die manier *zelfgevoel*, wat het tegelijk niet anders dan in een *bepaald gevoel* is, of kan zijn.

Vanwege de directheid van een en ander kan het subject ziek worden, wanneer het zich fixeert op een afzonderlijke bepaling van zijn zelfgevoel.¹²⁰⁴

1203 Vgl. met M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, a.w., p. 25 e.v.: ‘Die Gefühlsansteckung’. Dit is het niveau van het gevoelsleven dat gevoelig is voor wat Scheler Ansteckung noemt. Het onmiddellijk gevoelsmatig aangestoken kunnen worden door emoties die een massa, door een of andere oorzaak opgewekt, beheersen en bewegen; of meer individueel: het emotioneel beroerd worden, door een positieve of negatieve stemming van een gezelschap, of door een dominerende persoonlijkheid, wat bijvoorbeeld kan ontaarden in dweepzucht.

1204 We kennen deze toedracht als bijvoorbeeld de obsessie of de fobie, in het algemeen als de dwanggedachte of een voortdurende negatieve stemming.

Het ontwikkelde zelfzijn van het verstandige bewustzijn heeft namelijk een ordelijke verhouding tot zichzelf en de uitwendige wereld. Maar als het vast blijft zitten aan een afzonderlijke bepaling – een gevoel dat tot een obsessie wordt – dan ontstaat er een tegenspraak tussen zijn geordende verhouding ten opzichte van zichzelf en de wereld en deze fixatie die niet correspondeert met die flexibele ordening: het subject is dan krankzinnig.

Die Gewohnheit

Het zelf onderscheidt zich van het totaal der bijzonderheden (van zijn gevoelsleven) en is daarmee *für sich seiende Allgemeinheit*, voor zichzelf aanwezig zijnde algemeenheid, en niet meer slechts in beginsel, onontwikkeld zijnde algemeenheid. De innerlijke individualiteit, die de natuurlijke individualiteit blijft bevatten (zie § 403) en die vooreerst nog in beginsel was, is nu aanwezig. Aanwezig zijnde algemeenheid, want als het zelf(de) – “algemeen” – staande tegenover de steeds weer anders zijnde, bijzondere en verschillende gevoelens van zijn lichamelijkheid.

In aanvang was het bezielde, levende lichaam *einfache Allgemeinheit*, onontwikkelde, enkelvoudige algemeenheid (zie § 388), deze is nu tot een complexere, rijkere verhouding of identiteit, ofwel tot het zelf – op dit plan – ontwikkeld. Het bijzondere zijn van de ziel (als de totaliteit van de talloze gewaarwordingen en gevoelens) is het moment van haar *lichamelijkheid*, waarmee ze hier echter breekt en waarvan ze zich als het “eenvoudige, het enkelvoudige – op zichzelf betrokken – zijn” onderscheidt en is zodoende tot de ideële, subjectieve substantialiteit van de lichamelijkheid geworden, zoals ze aanvankelijk nog (zie § 389) slechts de substantie van haar lichamelijkheid was. In het begin was de ziel de eenheid van het lichaam als zodanig, was ze onmiddellijk verbonden daarmee. In zoverre dus de substantie van het lichaam, want ze maakte nu juist het lichaam als lichaam (: organische *eenheid*) uit. Nu echter, op het eind van de daaruit voortgevloeide ontwikkeling is de ziel de, op weg naar ware concrete identiteit zijnde, “ideële, subjectieve zelfstandigheid” van of ‘in’ het lichaam. De idealiteit van de ziel, die haar in wezen toekomt, die ze in wezen is, is hier bereikt.

De ziel heeft hiermee het bijzondere van de gevoelens (de materialiteit) tot een slechts *zijnde* bepaling aan, of van haar zelf teruggebracht; dat is: de *gewoonte*.¹²⁰⁵ De eerste natuur van de gewaarwordingen, van de gevoelens is hiermee tot bezit van de ziel geworden, waarin ze zich vrij beweegt. Hegel noemt de gewoonte een “tweede natuur”.

1205 Vgl. met het sociaalpsychologische begrip attitude: de vaste, tot gewoonte geworden reactie-, gevoels-, denk- en handelingspatronen.

Het wezenlijke doel van de gewoonte is de *bevrijding* (van de gewaarwordingen, de gevoelens, ofwel het aanbrengen van een vaste structuur daarin).

1. tegenover de onmiddellijke *gewaarwordingen*,
2. tegenover (het gericht zijn op/door) de *bevredigingen*,
3. in de zin van de gewoonte als *bekwaamheid*; hier wordt het abstracte (algemene) zijn van de ziel tot een subjectief doel *in* de lichamelijkheid. Het daarin doordringen, het daarin vormen van een dergelijk doel houdt in dat de potentiële idealiteit van het materiële als zodanig, die het in het algemeen bezit¹²⁰⁶ en ook van die bepaalde lichamelijkheid, *expliciet* gemaakt wordt; opdat de ziel volgens haar bepaalde voorstellingen en wil als substantie in haar lichamelijkheid *bestaat*.

Door de bekwaamheid is daarmee de lichamelijkheid tot instrument gemaakt. Hegel geeft hiervan een muzikaal voorbeeld.¹²⁰⁷ Voor het bereiken van de vele vaardigheden die tot gewoonte worden, is (technische) *Bildung* van het lichaam noodzakelijk.¹²⁰⁸ Pas, door de *gewoonte* van, bijvoorbeeld, het denken *besta* ik als denkend voor mijzelf; heb ik weet van mijzelf als denkend.

We kunnen daaraan toevoegen, dat de “gewoonte” – in algemene zin – de eerste *aanwezig zijnde* gestalte is van denken en zijn in de vorm der onmiddellijkheid. Vandaar dat de “werkelijke ziel” de overgang vormt naar het bewustzijn waar het Ik, als het centrum daarvan, die eenheid, als geestelijk-actieve zelfidentificatie in de stof, vertegenwoordigt.

Die wirkliche Seele

Samenvatting van de paragrafen 411 – 412

De ziel is in haar, door haar zelf “doorknede”, lichamelijkheid als individueel subject voor zichzelf aanwezig en daarmee is de lichamelijkheid geworden tot de *uitwendigheid* als predikaat, tot *wezenlijke* eigenschap van het subject. Daarmee is de lichamelijkheid tot *teken* (van de ziel) geworden. De ziel is door deze identiteit van het inwendige en uitwendige *werkelijk*.

De lichamelijkheid als predikaat van het gelijkblijvende subject is en blijft wezenlijk verbonden met het subject. De lichamelijkheid is niet iets bijkomstigs, maar iets wezenlijks voor het subject, als uitwendigheid.

1206 § 389.

1207 § 410.

1208 Werke 10, Zusatz 190: “Anfangs durchdringt die menschliche Seele ihren Körper nur auf ganz *unbestimmt allgemeine Weise*. Damit diese Durchdringung eine *bestimmte* werde, dazu ist *Bildung* erforderlich.”

Op zichzelf genomen kan de materie niet tot haar waarheid in de *ziel* komen. Eenvoudig gezegd: de materie – het beginsel van verdeeldheid – kan op zichzelf genomen niet tot ziel – het beginsel van eenheid – worden. In de tot werkelijke ziel ontwikkelde lichamelijkheid blijft de materie in haar potentialiteit opgesloten; de ziel blijft als vormgevend de *potentialiteit* van de materie benutten.

Beginsel en werkelijkheid komen in de werkelijke ziel nog niet tot adequate eenheid. Pas op het niveau van het principe van de geest, dat is de *Vernunft*, waar de eenheid van denken en zijn, vorm en materie gevat wordt, wordt dat tenslotte mogelijk. De gedegen lichamelijkheid, dat is de “werkelijke ziel”, bevindt zich echter nog steeds op het vlak van het natuurlijke waar begrip en werkelijkheid nog een zekere afstand tot elkaar bezitten.

Het stoffelijke aan en van het lichaam is nog behept met de verdeeldheid die het principe van de materie is.

De ziel stelt zich tegenover haar zijn, dat is haar lichamelijkheid, op en heeft deze tegelijk opgeheven, want tot de hare gemaakt en daarmee heeft ze haar betekenis als *ziel* –: de onmiddellijke zijnswijze van de geest, als organische eenheid van het menselijke lichaam – verloren

Ze heeft zich in en door haar uitwendigheid “in zichzelf gekeerd” (*erinnert*) en is oneindige (: in zichzelf besloten) op-zichzelf-betrokkenheid. Dit is het hogere ontwaken van de ziel tot het *Ik*.

Dit Ik sluit de natuurlijke totaliteit van zijn bepalingen als een object, als een *uitwendige wereld* van zich uit en betreft zich tegelijk erop, zodat het in dit object, in deze wereld direct in zichzelf teruggebogen, weerspiegeld ofwel gereflecteerd is: dit geheel is het *bewustzijn*.¹²⁰⁹

6.2.2 Die Phänomenologie des Geistes. Das Bewußtseyn

Voorbeschouwing

In de explicitering van de menselijke geest als bewustzijn verkrijgt tenslotte de *zin* van de daaraan voorafgaande fase van het *zijn* van de mens, ofwel het natuurlijk gegeven zijn van de mens, zijn vooreerst nog principiële gestalte: de *Vernunft*. Deze is het die het natuurlijk geworpen zijn van de mens in de wereld tot een zinvolle, en als zodanig bewuste, verhouding van mens en wereld mogelijk en noodzakelijk maakt.

Na de antropologie, de altijd aanwezig blijvende fase van het natuurlijk gegeven zijn van de mens en het zich emanciperen uit de substantie tot het

1209 Hoe een en ander zich verhoudt ten opzichte van Leibniz' monade-leer, laten we buiten beschouwing.

zelfzijn, Ik, volgt het niveau waarop de mens zich van de wereld onderscheidt en tegelijk zich er *bewust* op betreft: ‘Die Phänomenologie des Geistes. Das Bewußtseyn’.

Het bewustzijn is het niveau waarop de *ware* verhouding van immanentie en transcendentie een rol gaat spelen. De onmiddellijke, natuurlijke verbondenheid van mens en wereld moet verbroken worden om tot die waarheid te kunnen komen. Die breuk doet zich voor als wereld in de gestalte van bewustzijnsinhouden en kennen *in* de kenner enerzijds en tegelijk als ervaren en geweten *buiten* de kenner, anderzijds. Hierboven¹²¹⁰ hebben we aan het eenvoudige voorbeeld van muziek die we horen diezelfde ervaring geïllustreerd: we horen en ervaren deze innig ‘*in*’ ons en tegelijk zijn wij op dat moment niet de componist ervan, maar komt ze onafhankelijk van ons ‘*daar vandaan*’, van de ander, de musicus en zijn instrument of stem.¹²¹¹

Overigens moet de verhouding van transcendentie en immanentie niet als een puur ruimtelijke verhouding, enigermate door het voorbeeld en de woorden ‘*in*’, ‘*buiten*’ en ‘*daar vandaan*’ gesuggereerd, begrepen worden, al speelt ruimte bij het kennen van de dingen van de wereld altijd een rol. De kenverhouding is in eerste en in laatste instantie *zijns*-verhouding van kenner en gekende, een eigensoortige identiteit van beide.

Aan het eind van Hegels systematische behandeling van *Das Bewusstseyn* blijkt de zin van de wederzijdse betrokkenheid van gekende en kenner, van de ware verhouding van immanentie en transcendentie, de *Vernunft* te zijn.

Als *verschijnend* is de wereld aan het zintuiglijke subject geopponeerd, maar zijn beide tegelijk innerlijk-noodzakelijk op elkaar betrokken. Want verschijning vindt slechts in en door het gecentraliseerde zintuiglijke wezen plaats, maar tegelijk is het wezen van de werkelijkheid zodanig dat de dingen van de werkelijkheid in en voor een zintuiglijk wezen tot *verschijning* kunnen komen. Zonder zintuiglijke wezens delen de veelheden van de wereld zich wel aan elkaar mee, maar als het ware in het ‘duister’, nog niet als aan elkaar *verschijnend*.

Hegel drukt de zin van een en ander op de volgende wijze uit: het bewustzijn is het niveau van de reflectie, het niveau van de *verhouding* van de geest, ofwel

1210 Aan het slot van ‘Die Gewohnheit.’

1211 Hegel laat in zijn muziekesthetiek – onderdeel van zijn algemene esthetiek – zien, dat de macht van de muziek geworteld is in haar zijnswijze, die het ruimtelijke van de beeldende kunsten opgeheven heeft. In de sfeer van de muziek, en de klank in het algemeen, wordt namelijk de band van immanentie en transcendentie door het zijn van de tijd gevormd. De muziek is, uitgaande van haar materiaal de toon, fysisch geworden tijd, zij speelt zich niet slechts af binnen een bepaald tijdsbestek, maar is zelf een gestalte van de tijd. Haar vluchtige bestaan is zodoende de stem van de tijd.

van zich als *verschijning*, en wel subjectief aan de kant van het zintuiglijke wezen, alsook objectief aan de kant van de werkelijkheid.

Dit noodzakelijk op elkaar betrokken zijn van wereld en zintuiglijk, Ik-gecentreerd wezen als *verschijnende* wereld is de relatieve tegenstelling: de verhouding van de een tot de ander vooronderstelt de verhouding van de ander tot de een. Verhoudingen die elkaar in het zijn constitueren en elkaar tevens volledig uitsluiten. Het zijn juist die tot het wezen van beide termen – wereld en zintuiglijk wezen – behorende verhoudingen-tot, die zich in elkaar spiegelen. Een relatie die in het begin van de ontwikkeling van het bewustzijn, als *zijnde* verhouding, nog onontwikkeld is, waarbij beide momenten van deze dubbelzijdige verhouding nog niet adequaat zijn aan elkaar en zich daardoor – metaforisch gesproken – voordoen als een breuk, een kloof, maar die toch – als de bodem van die kloof – de geestelijke eenheid in zich bergt, die echter op dit niveau nog niet als innerlijke relatie gedacht kan worden. Vandaar dat Hegel hier spreekt van het niveau van de “verhouding van de geest”. Het bewustzijn is het niveau van de geest (: het innerlijk wezen van de totale werkelijkheid, het absolute wezen dat alles en allen verbindt) waarop deze zich op deze wijze, namelijk als *verschijnend*, tot zichzelf verhoudt.

Ik is de in zich teruggebogen, oneindige relatie van de geest tot zichzelf, of de centriciteit van het bewustzijn van het zintuiglijke, menselijke wezen. Maar nog slechts als *subjectief*, slechts als *zekerheid van zichzelf*. De *inhoud* van de natuurlijke ziel, de verschijnende wereld in en van de bezielde lichamelijkeheid die het resultaat was van de Anthropologie, is daarmee tot *object* voor dit ik geworden. Hegel drukt dus de tegenstelling uit, die hier de aanvang van hun verhouding kenmerkt. Een tegenstelling die tenslotte door de *Vernunft* – die daaraan altijd al ten grondslag ligt – innerlijk verbonden zal worden.

Hegel spreekt ook van het *frei aus sich entlassen* van die inhoud van de natuurlijke ziel. Dat betekent niet, de voorafgaande en de onderhavige tekst laten daarover eigenlijk geen misverstand ontstaan, dat het Ik de werkelijke wereld, de natuur vanuit zichzelf naar buiten toe projecteert, ontwerpt, maakt, schept of construeert. Het betekent niets anders dan dat het Ik *zijn* tot zichzelf behorende, hem immanente, inhouden – waaraan het tegelijk transcendent is – waarin en waarmee het onmiddellijk verbonden is met de wereld, tevens opvat als het verschijnen van de zelfstandige, en daarom *freie*, wereld zelf. Daarmee wordt door Hegel de niet te verbreken, maar nog verder tot begrip te ontwikkelen, band van immanentie en transcendentie gesteld. Een positiebepaling die uit het voorafgaande geëxpliciteerd werd.

Samenvatting van de paragrafen 413 – 417

Ik is daarmee de instantie, die, als het onderscheid stellend¹²¹² en tegelijk deze tegenstelling overkoepelend,¹²¹³ de *Identität in dem Anderssein* is. Daarmee is het Ik zelf het *licht* waarin het zelf en het andere verschijnt.

Als de subjectieve reflectie in zich is het Ik – deze nog abstracte, formele identiteit –, betrokken op zijn substantialiteit als op het onbekende, duistere, andere (*das Negative*). Daarom kunnen de inhoudelijke bepalingen van het bewustzijn, de verschijnende (dingen van de) wereld – noch het Ik en het bewustzijn zelf – nog niet in hun zelfstandige, eigen *aard* begrepen worden. Het Ik is het *wezen* in deze sfeer van het bewustzijn; Ik waarin de fundamentele bepalingen onderscheiden worden en tegenover elkaar staan, maar die nog niet volgens hun innerlijk verbonden zijn met elkaar begrepen kunnen worden; dit vindt pas plaats in de sfeer van het begrip, dat is hier het deel ‘Psychologie; der Geist’.

In verband met dat laatste stelt Hegel, dat de voortgaande ontwikkeling van en naar het concrete begrip verloopt door middel van de verandering van het, tot een steeds hoger niveau opgeheven, object (van het bewustzijn). Telkens als het bewustzijn zijn actuele object als zodanig gevat meent te hebben, als representant van het intelligibele van de wereld en van het zelfbegrip, ervaart het, schijnbaar buiten zijn eigen toedoen om, dat hij ertoe over moet gaan een nieuw, ‘hoger’ object te kiezen om tot begrip van de wereld, ofwel van het zijnde als zijnde te komen. Dat wil zeggen: tot dat niveau waarop het object overeenstemt met het zelfzijn (*Seinige*) van het subject, het punt waarop kenner en gekende de (ken)eenheid – de *gedachte* eenheid op het plan van het zijn – hebben bereikt. Het punt waar beide zijden van de relatieve tegenstelling adequaat aan elkaar zijn, waar de innerlijk samenhangende categorieën van het Ik (het *Seinige*) overeenstemmen met die van het gekende. Het punt waarop tenslotte de bepalingen van het denken accorderen met die van het zijn.

Kant blijft, zo bekritiseert Hegel hem, in een filosofie van de *voorstelling* steken, dat wil zeggen in een ontleding van het bewustzijn naar zijn verschillende elementen. Hij dringt zodoende niet door tot de ware eenheid van de geest, de *Vernunft*, waarin de innerlijke samenhang van kenner en gekende, het *absolute kennen*, begrepen wordt.

Wat het spinozisme betreft, wijst Hegel min of meer terloops op de volgende fundamentele toedracht: de geest maakt zich vrij door het oordeel waarmee hij zich als Ik, als vrije subjectiviteit tegenover de bepaaldheid constitueert, zich

1212 In de zin van (eerste) Negativität.

1213 De (tweede) negatie van de eerste negatie en daarmee absolute Negativität=concrete positiviteit; zie wat Negativität betreft § 381.

aan het *natura naturata* zijn ontworstelt, en daarmee zich emancipeert uit de substantie, en de filosofie, daar voor haar dit oordeel de absolute bepaling van de geest is, zodoende loskomt van het spinozisme.

Het doel van het ik is om dat andere, de verschijningen die *zijn* verschijningen zijn – want inhouden van zijn bewustzijn en tegelijk verschijningen van het *object*, de wereld zelf –, in overeenstemming met zijn wezen te brengen. Of anders geformuleerd: verschijning en wezen – van de verschijning – tot eenheid te brengen, of ook inhoud en vorm aan elkaar adequaat te maken.

Das Bewußtseyn, als solches

Das sinnliche Bewußtseyn

Samenvatting van de paragrafen 418 – 423

In de onmiddellijk gegeven, dat is de *zijnde*, verhouding van het naar zijn diepste zin nog onontwikkelde bewustzijn, zijn zowel Ik als object abstract, want in de nog *onontwikkelde* relatieve tegenstelling staand. Dit heeft tot gevolg, dat de slechts abstracte categorieën van dit onontwikkelde Ik op het object van toepassing zijn, zoals: iets, bestaande dingen, het afzonderlijke, het individuele. Om die reden is dit hogere – want tot Ik ontwikkelde – niveau vergelijkbaar met het begin van de antropologische sfeer, het onmiddellijk gegeven zijn van de ontwaakte ziel, die in haar verhouding tot de wereld in de vorm van de gewaarwording staat. De ontwikkeling die zich daar voordoet, wordt hier herhaald. Het onderscheiden van de ziel van zichzelf ten opzichte van haar gewaarwordings- en gevoelsinhouden – dat zijn de *zuiver innerlijke* Empfindungen –, en de onderscheidingen die zij daarin aanbracht, voerde tot het zich emanciperen van het Ik uit deze, haar substantie. Op het plan van het bewustzijn, dat gecentreerd is rond Ik, richt Ik zich op analoge wijze op zijn bewustzijnsinhouden, namelijk als het zich ervan bewust zijn dat deze enerzijds aan Ik *immanent* zijn en anderzijds het aan het Ik uitwendige, het *transcendente* andere zijn. Teneinde daar orde in aan te brengen en zodoende zichzelf te ordenen, ofwel de zin van dit geheel te expliciteren.

In aanvang ontdekt het bewustzijn dat elk *iets* steeds weer *iets anders* is; die *ietsen* verhouden zich tot elkaar als *iets* en *iets anders*. Dit leidt tot de *zelfbetrokkenheid* van het *iets*, namelijk: het *ding*.

De relaties tot het andere (ding/”iets”) blijkt het ding nu ook in zichzelf te hebben, het is in zichzelf betrekkelijk. Het ding heeft namelijk *vele eigenschappen*: de categorie “het iets” (: de ene kwaliteit) en de categorie “het iets anders” (: de andere kwaliteit(en)) heeft het ding *in zichzelf* opgenomen. Al

die dingen van de zintuiglijkheid bij elkaar worden tot een *veld*¹²¹⁴ van relaties, verstandsbepalingen en algemeenheden.

Dit veld, als veld begrepen, wordt tot *waarnemingsveld* en daarmee is het bewustzijn *waarnemen(d)* geworden.

Das Wahrnehmen

Van de zekerheid dat de wereld aan het Ik onmiddellijk gegeven is, wil het bewustzijn nu naar concrete relaties en samenhangen van en binnen die wereld van de dingen, het wil *weten*. Deze verbinding van het enkele, afzonderlijk gegevene en het algemene, namelijk de door het Ik daaraan toegekende categorieën en relaties, is hier een misplaatst door elkaar hutselen van tegenpolen. Want het *afzonderlijke*, het gegeven individuele ding is in deze bewustzijnsverhouding de zijnde grondslag, het blijft zelfstandig, stijf en strak tegenover het algemene staan, ofschoon het er tegelijk op betrokken is. Terwijl eigenlijk het *algemene* het wezen en de *grond* van de ervaring zou moeten zijn. Want het individuele, afzonderlijke (ding, *Einzelheit*) heeft *eigenschappen* en deze laatste zijn algemeen, gelden voor vele afzonderlijke dingen.

Deze tegenspraak tussen het zelfstandige ding en de vrije, zich van elkaar onderscheidende en voor vele dingen geldende eigenschappen maakt op dit niveau de eindigheid van het *iets* als object van het waarnemende bewustzijn uit. Dat wil zeggen: het individuele en het algemene vormen op dit niveau nog geen noodzakelijke eenheid met elkaar, hun samengaan doet zich als toevallig voor. Dat deze roos rood is, is op het plan van de eigenschappen een bruut, a-logisch gegeven, ze zou zich evengoed als geel kunnen voordoen.¹²¹⁵ Maar het waarnemen blijft niet bij deze toedrachten staan en zoekt naar het verband tussen het individuele en zijn algemene verschijningsvormen.

1214 Vgl. met het gewaarwordingsveld van de ziel.

1215 De metingen van de natuurwetenschappen laten zien, dat er een parallelliteit bestaat tussen trillingsfrequenties van het licht en kleur; dat is op zichzelf een interessant gegeven – met alle praktische consequenties die dat gegeven ook nog kan hebben –, maar die parallelliteit verklaart op geen enkele wijze de noodzakelijkheid van het verschijnen van nu juist de ene kleur of de andere kleur zoals deze voor de zintuigen verschijnen in relatie tot die bepaalde trillingsfrequenties; het blijft een puur feitelijk gegeven. Zie Kritische theorie, p. 247: “(...) in de natuurwetenschappen brengt de mens op *positief wetenschappelijke* wijze zijn verhouding tot zichzelf als zintuiglijk waarnemend subject als *zodanig* (...) tot uitdrukking.” Wat Hollak hier stelt, wordt door Hegel in deze overgang van Das Wahrnehmen via Der Verstand naar Das Selbstbewusstseyn ontwikkeld.

Der Verstand

Het waarnemen komt nu tot het volgende inzicht, dat wil zeggen, bereikt en voltrekt de waarheid van het voorafgaande niveau, dat het gegeven, het object veeleer *verschijning* is. De afzonderlijkheid, de *eenheid* van het ding en zijn zich van elkaar onderscheidende eigenschappen, de *veelheid* van het ding worden nu in een zodanige verhouding opgevat, dat de eigenschappen verschijning of uitdrukking van het innerlijk, van *iets inwendigs* zijn.

Daarmee is het bewustzijn van het aanvankelijk voor het waarnemen gegeven, verschijnende voorwerp tot *verstand* geworden. Zodoende komt het bewustzijn ertoe het innerlijk der dingen als het vaste *rijk der wetten* van de verschijnselen te begrijpen. De *Wet* is een innerlijke verbinding van onderscheidene.

Het *innerlijke* onderscheid dat door de wet wordt uitgedrukt, is daarmee *het onderscheid aan of van zichzelf*. Ik, het innerlijk van het waarnemende, *verstandelijke* subject of centrum van het bewustzijn, heeft daarmee het innerlijk van het object te pakken gekregen als zijn eigen wezen: Ik dat zich van zichzelf onderscheidt is het onderscheid aan of van zichzelf, een zich onderscheiden en tegelijk innerlijk verbonden zijn: *zelfbewustzijn*.

Das Selbstbewußtseyn

Voorbeschouwing en algemene samenvatting van de paragrafen 424 – 437

Daarmee is het zelfbewustzijn tot de waarheid van het bewustzijn geworden. Of, naar analogie van het eerdere ontwaken van de ziel: het vooreerst nog zijnde of abstracte Ik van het bewustzijn is tot het bewustzijn van zichzelf ontwaakt. Dat impliceert dat elk zich bewust zijn van wat dan ook, in principe, zelfbewustzijn is, ofwel deze als grondslag heeft.¹²¹⁶

Maar daarmee heeft het zelfbewustzijn als Ik=Ik nog geen realiteit, want het object Ik van het subject Ik is nog geen reëel, concreet voorwerp; het is hier nog slechts *ideëel* of *virtualiter*.

De zin of waarheid van het bewustzijn, dat is het zelfbewustzijn, was nog niet aan het licht gekomen in de sfeer van de waarneming van het ding. Pas in de volgende fase treedt deze naar voren als de verschijnselen op het

1216 We kunnen hier nog opmerken dat de natuurwetenschappelijke beschouwingswijze, waaraan deze bewustzijnsvormen ten grondslag liggen, zich in de loop der eeuwen uitgebreid heeft tot – leden van – diverse niet-westerse culturen en dat de praktische resultaten daarvan eveneens deel zijn gaan uitmaken van die culturen. Van de spanningen die dit oproept zijn wij de hedendaagse getuigen.

innerlijk van de dingen worden betrokken, een betrekking die in de, door het zelfbewustzijn vrij geconstrueerde, Wet gestalte krijgt. Het zelfbewustzijn dat zichzelf in de Wet herkent blijft tegelijk daarmee abstract, want het heeft de sfeer van de waargenomen dingen weliswaar opgeheven, maar tevens verlaten, ervan geabstraheerd door zich in het ideële rijk van de Wetten te begeven.¹²¹⁷

Om zichzelf concreet terug te vinden moet het weer, maar op een hoger plan, naar de concrete dingen van de wereld terugkeren. Om objectiviteit te verwerven moet het zelfbewustzijn zich richten op datgene wat hem de eenheid van bewustzijn (: het aanwezig zijn bij het andere) en zelfbewustzijn (: het innerlijk op zichzelf betrokken zijn) kan verschaffen. Hiermee wordt het niveau van de Vernunft bereikt. Het eerste dat zich daarvoor aandient is een of ander object dat hem de eigenheid van zijn bezielde lichamelijkheid als zodanig kan bevestigen.

Dit alles kan als volgt worden samengevat: het gaat erom, zoals Hegel laat zien, dat zelfbewustzijn en bewustzijn in hun onderscheid en eenheid tot concrete eenheid komen.¹²¹⁸

De ontwikkeling van het zelfbewustzijn gaat het onderscheid – de vooralsnog schijnbaar ontbrekende eenheid – van zelfbewustzijn en bewustzijn opheffen, met als resultaat de Vernunft, hun beider innerlijke eenheid.

1217 Deze relatie in de meest rigide zin tussen de wetten van het innerlijk van de dingen, ofwel de natuur, en het zelfbewustzijn treffen we in het stoïcisme aan. Vandaar dat het subject van de stoïcijnse levenshouding zich neerlegt bij en berust in al het goed en kwaad dat dit zelfbewustzijn overkomt, daar het volgens de innerlijk-noodzakelijke overeenkomst tussen de wetten van de natuur en van het zelfbewustzijn “nu eenmaal zo moet zijn”. De relatie die hier aan de orde is tussen het innerlijk van de dingen en het zelfbewustzijn dat de wetten daarvan zelf opstelt, is eerder de cartesiaans natuurwetenschappelijke. Het cartesiaanse cogito is er echter op gericht, anders dan het stoïcijnse zelfbewustzijn, de wetten van het andere zodanig te leren kennen, dat het andere praktisch dienstbaar gemaakt kan worden aan het zelfbewustzijn.

1218 Het stoïcisme en het scepticisme zijn de twee standpunten van het zelfbewustzijn van waaruit de verbinding tussen bewustzijn en zelfbewustzijn gedacht wordt, respectievelijk de verbinding daartussen ontkend wordt; deze standpunten zijn zodoende elkaars tegenpolen. Het stoïcisme stelt, dat de wetten van het denken of het zelfbewustzijn en de wetten van de natuur die in en als het bewustzijn gegeven zijn, dezelfde zijn. Het scepticisme stelt daarentegen dat er een onoverbrugbare kloof tussen zelfbewustzijn en bewustzijn (van het andere) bestaat, waarvan Hegel laat zien, dat aan dit onderscheid eenheid ten grondslag ligt.

Die Begierde

Specifiekere samenvatting van de paragrafen 426 – 429

Vandaar dat de *begeerte* de eerste, onmiddellijke of zijnde vorm is waarin het zelfbewustzijn in de aanvang van zijn ontwikkeling verschijnt. Zoals hierboven al is opgemerkt, keert het abstracte (cartesiaanse) zelfbewustzijn weer in de lichamelijkheid terug. In de vorm der onmiddellijkheid is dat als begeerte.

Op het niveau van het zelfbewustzijn gaat het echter om meer, om de zelfbevestiging van het zelfbewustzijn, of het vinden van de objectieve identiteit van het zelfbewustzijn via het andere.

De *zin* van de begeerte is in eerste instantie gelegen in het afwenden van de dood door de bevrediging van de begeerte en dus in het vooreerst nog *lichamelijk* handhaven – maar het zelfbewustzijn heeft van het lichaam vooreerst nog geen weet, dus ook niet van de mogelijke dood daarvan – en dus eigenlijk in het bevestigen van het zelfzijn. Maar daar schiet het zelfbewustzijn niets mee op in zoverre het daardoor tot deze lichamelijke zelfhandhaving beperkt blijft en dus in eigen subjectiviteit – ondanks de objectiviteit van het begeerde en verteerde andere – opgesloten blijft.

De begeerte heeft al enig besef van de reden waarom het welk object wil. Het zelfbewustzijn poogt in de vorm van de begeerte enerzijds zijn nog abstracte zekerheid in een, of zijn object, dat hem in zijn bewustzijn gegeven is, objectiviteit te geven, maar maakt anderzijds dat object tot deel van zijn eigen subjectiviteit. Zowel deze zekerheid (*Idealität*) als ook het object zijn in deze complexe verhouding nog een *Nichtiges*, want in hun eigen hoedanigheid ontkennen ze elkaar wederzijds.

In de stofwisseling, waarin de begeerte de motiverende factor is, is het zelfbewustzijn eigenlijk gericht op het tot niet-zijn maken van het object.

Met “der Widerspruch seiner Abstraction” in de eerste zin van § 426 bedoelt Hegel, dat het zelfbewustzijn in de vorm der onmiddellijkheid in zichzelf besloten is, dus individueel is, maar onder hetzelfde opzicht als begeerte op het andere gericht, dus niet zuiver in zichzelf besloten is.

Met andere woorden: het zelfbewustzijn is in zichzelf ook op het andere gericht en dit drukt zich in de vorm der onmiddellijkheid als begeerte uit. Deze vorm der onmiddellijkheid – het zelfbewustzijn als in zichzelf besloten en op het andere gericht – doet zich daarmee voor in de gestalte van een uitwendig object. Een verhouding van het zelfbewustzijn en het andere die weer in de subjectiviteit van het zelfbewustzijn teruggenomen moet worden, teneinde de objectieve bevestiging te krijgen, die het zelfbewustzijn begeert.

Maar voor het zelfbewustzijn is zowel het object een “Nichtiges” (: ontkend in zijn zelfstandigheid) alsook zijn abstracte idealiteit in die relatie tot het object een “Nichtiges” daar het nog niet ontwikkeld is, in die zin dat het nog geen objectieve zelfstandigheid bezit.

Het bovenstaande samenvattend: de begeerte is het beginsel van het streven van het zelfbewustzijn in de vorm der onmiddellijkheid zichzelf objectief te bevestigen, ofwel zijn abstracte subjectiviteit te boven te komen.

Door de activiteit van het Ik, door zijn toe-eigening en vertering van het object, waardoor deze eerste negatie van beide laatstgenoemde eenzijdige momenten genegeerd wordt, komt hun eigenlijke, beider identiteit voor het Ik tot aanschijn. Het resultaat is, dat Ik hiermee werkelijk is. Maar in deze zelfhandhaving bestendigt het individu zich echter als begeerte of begerend.

Het zelfgevoel dat door de bevrediging wordt opgeleverd, is daarmee de negatie, in de zin van de opheffing, van de onmiddellijkheid van het zelfgevoel van het zelfbewustzijn en heeft de *algemeenheid* en *identiteit* van het zelfbewustzijn met zijn voorwerp tot resultaat. Het zelfbewustzijn – op het niveau van de lichamelijke bevrediging – weet nu namelijk, dat het zich altijd als begerend-bevredigend in zijn zelfstandige voorwerp terug kan vinden. Het zelfbewustzijn tolereert op dit niveau van zijn onmiddellijke relatie tot de natuur echter nog geen ander zelfbewustzijn daar het dit als een beperking van eigen zelfbewustzijn ervaart. Dit betekent, dat in deze onmiddellijke relatie tot de natuur, waarvan in het bovenstaande steeds sprake is, het zelfbewustzijn nog geen objectiviteit kan verkrijgen.

Eenmaal tot dit oordeel, of tot dit onderscheiden gekomen is dit hogere zelfbewustzijn zich bewust van een *vrij* object waarin Ik het weten van zichzelf als Ik heeft – het object dat ook een Ik is –, maar dat nog buiten Ik om bestaat: de ander. De (relatie tot de) ander vertegenwoordigt daarom reeds, maar nog onmiddellijk dus nog niet ontwikkeld, de innerlijke band van het subjectieve en objectieve, ofwel de innerlijke eenheid van het zelfbewustzijn en het in het bewustzijn gegevene.

Das anerkennende Selbstbewußtseyn

Specifiekere samenvatting van de paragrafen 430 – 433

Daarmee is er een zelfbewustzijn voor een ander zelfbewustzijn, vooreerst nog als een “ander voor een ander”. Het Ik=Ik is nu verdubbeld en in deze verdubbeling verhouden ze zich tot elkaar.

De drijfveer van de begeerte had, door het opheffen van haar object – tot de zelfstandigheid waarin zij steeds haar bevrediging vindt –, het *eerste* opheffen

van de enkelheid, van het op zichzelf staan tot resultaat. Maar dit leidde slechts tot de concrete *bijzonderheid* van dat op zichzelf staan, want het bevredigt zich steeds weer in een *bijzonder* object, dus het bijzondere blijft de enkelheid aankleven.

Deze tegenspraak verschaft het zelfbewustzijn de drijfveer zich als *vrij* zelf te willen tonen en voor de ander als zodanig *aanwezig te zijn*. Hier vloeit het *proces van de erkenning* uit voort.

De aanvang van dit proces, in de vorm der onmiddellijkheid en daarmee als natuur, is een strijd; het zelf van de een en van de ander is daarmee evenzeer in de vorm der onmiddellijkheid. Ik en de ander, die evenzeer Ik is, zijn op de opheffing daarvan, van die onmiddellijkheid gericht. Alles speelt zich daarom vooreerst nog af op het niveau van de lichamelijkheid, waarvan het zelfbewustzijn zich echter nog niet bewust is.

In de strijd om wederzijdse erkenning zetten ze hun eigen leven op het spel – waarmee de doodsangst gepaard gaat – en zijn ze er tevens op gericht, dit, als het werkelijke bestaan (*Daseyn*) van hun vrijheid, te behouden, waardoor het zelfbewustzijn zich tevens bewust wordt van zijn eigen lichaam.

Om hun vrijheid, dat is hun zelfzijn, tot uitdrukking te brengen zetten ze dus hun leven in; de dood is dan een bevestiging daarvan, dat het om die vrijheid ging en daarmee de erkenning van het zelfzijn, van die dode ander of het dode Ik. Maar tegelijk is dat een hogere tegenspraak, want zonder leven is er geen menselijke vrijheid.

De *eenzijdige* negatie bestaat hieruit, dat de een de vrijheid, het zelfzijn van de *ander* erkent, maar omgekeerd niet. Hieruit ontstaat de heer-knecht verhouding. De knecht behoudt dan wel zijn zelfbewustzijn, maar niet als zodanig erkend door de ander, de heer.

Deze strijd om erkenning vormt de overgang – de *Erscheinung* – van de natuur naar het maatschappelijke, de intersubjectiviteit.

Specifiekere samenvatting van de paragrafen 434 – 437

Paragraaf 434 wijst eruitdrukkelijk op, dat het door de knecht geformeerde object ter bevrediging van de behoefte tevens de bemiddeling is tussen de heer en de knecht en dat tegelijk daarmee het fundament voor maatschappelijkheid wordt gelegd. Dat impliceert dat zelfbeheersing, in de zin van behoeftebevrediging die uitgesteld wordt totdat de formering van het object afgerond is, een van de pijlers van cultuur is.

Daar het ‘levensmiddel’ van de heer, namelijk de knecht, evenzeer in leven moet blijven, ontstaat er, in deze verhouding van heer en knecht, de *gemeenschappelijkheid* van behoeften en het zorgen voor hun bevrediging.

Op het natuurlijke niveau van de begeerte (§ 426) heerste nog de ruwe vernietiging van het natuurobject voor de bevrediging van de begeerte. Hier is de samenhang van behoefte en bevrediging daarentegen vermaatschappelijkt, dat wil zeggen veranderd in een veelzijdige formering van de natuurobjecten en een complex van bemiddelingen. Dit alles krijgt een algemene vorm, wordt een *systeem* en is daarmee tevens gericht op de toekomst. Daarmee treedt dus voor de eerste keer de *tijd* als factor op; het maatschappelijke leven, de intersubjectiviteit is niet zonder *tijd*, maar is ingebed in de tijdsvorm van verleden, heden en toekomst.

De knecht beult *zich* af en beheerst zijn begeerte, schort de bevrediging van zijn begeerte op. Hij is daarmee het toonbeeld van de *uitgestelde behoeftebevrediging*, een van de pijlers van alle menselijke cultuur. Terwijl de heer daarentegen de bevrediging van zijn begeerte en daarmee zijn zelfbewustzijn *rein genieft*, dat wil zeggen zonder moeite, onmiddellijk alle begeerlijke dingen tot zich neemt, alsof het werken van de knecht en diens zelfbewustzijn er niet toe doen, alsof ze niet voor hem bestaan. De knecht daarentegen is asceet voor zover hij zijn behoeften uitstelt om het object te kunnen vormen.

Maar tegelijk voltrekt de knecht daarmee de overgang naar het “algemene zelfbewustzijn”, omdat de heer evenzeer door het systematische, zinvolle werken van de knecht heeft ingezien, dat, zou men eenvoudig kunnen zeggen,¹²¹⁹ het beter is om de behoeftebevrediging uit te stellen¹²²⁰ en alle vrije, zich in elkaar als zodanig wetende zelve wat dat betreft niet meer door hun eigen, subjectieve begeerten, onderscheiden zijn van elkaar. Zodat de heer inziet dat op het vorige niveau zijn zelfbewustzijn nog geen objectiviteit kon verkrijgen.

Het *begrip*, dat als het vrije Ik of het zelfbewustzijn oorspronkelijk nog *subjectief* was, heeft nu *objectiviteit* verkregen doordat het zich buiten zichzelf in en met de ander, door wederzijdse erkenning verbonden weet. Zodat hiermee in beginsel de wederzijdse erkenning met alle andere zelfbewustzijnen geëxpliciteerd is; dat is uiteindelijk de intersubjectiviteit als de grondslag voor de vrije samenleving. Omgekeerd impliceert een en ander, dat de intersubjectiviteit van de vrije samenleving door begrip gekenmerkt is.

Door deze ontwikkeling naar maatschappelijkheid is de heer – die het in de voorafgaande natuurlijke fasen voor het zeggen had – getransformeerd tot de Wet(ten), de normen en waarden van de samenleving.¹²²¹

1219 Zie de Zusatz van § 435.

1220 Negatie van de onmiddellijke, natuurlijke behoeftebevrediging door het algemene, redelijke arbeidssysteem.

1221 Van grote actuele waarde is Emile Durkheims (1858-1917) poging om de plaats van de religie in de moderne samenlevingen opnieuw te doordenken, zoals in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* uit 1912. Daar wil hij laten zien dat

Tot zo ver heeft het object, waarnaar het bewustzijn zocht om tot ware kennis te komen, zich ontwikkeld. Aan alle ware gemeenschappelijkheid ligt deze eenheid van subjectiviteit en objectiviteit, deze vrije vorm van het bewustzijn, deze eenheid van het begrip als *substantie* ten grondslag. Met andere woorden, deze substantie vormt het beginsel van de vrije samenleving en is omgekeerd deze samenleving uitdrukking daarvan.

De waarheid van deze objectieve eenheid van bewustzijn en zelfbewustzijn, de waarheid van *das allgemeine Selbstbewußtseyn* is de *Vernunft*, de alom aanwezige begrippelijke eenheid van subject en object. Met andere woorden: in waarlijke intersubjectiviteit zijn de individuen in hun wederzijds begrepen objectiviteit *subject* voor elkaar. De vrije samenleving is daarmee redelijk, of: de redelijke samenleving is de vrije samenleving. Daarmee is de vrije samenleving tevens de sfeer waarin de eenheid van lichaam en geest tot uitdrukking kan komen.

het religieuze in een moderne, geseculariseerde maatschappij niet eenvoudig verdwenen is, maar in een andere vorm in de organische solidariteit die kenmerkend is voor de complexiteit van de moderne samenleving voortleeft. Durkheims werk *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, Parijs, 1968 (5e druk) bevat een algemene sociologie van de godsdienst gebaseerd op het onderzoek naar religieuze instellingen van het eenvoudigste type. Durkheim meent namelijk dat voor het begrijpen van het verschijnsel godsdienst in de meest ontwikkelde samenlevingen, eerst een uitgebreide studie van de religieuze instellingen en gebruiken in primitieve samenlevingen nodig is. Bij het verklaren van het verschijnsel religie is Durkheims uitgangspunt dat het ontzag dat gelovigen ervaren in het contact met het sacrale geen zinsbegoocheling is. In het aanbedene vereert de gelovige echter eigenlijk een anonieme, onpersoonlijke kracht, die volgens Durkheim niets anders is dan de samenleving zelf. Een belangrijke functie van de godsdienst bestaat volgens Durkheim in het bevorderen van de sociale cohesie. Religie kan niet verdwijnen, het kan alleen veranderen. Omdat hij religie beschouwt als de sacralisering van de meest waardevolle waarden, vallen ook schijnbaar seculiere sociale vormen voor Durkheim onder de noemer van religie. Zie ook H.P.M. Goddijn 'Durkheim's opvatting van de godsdienst', *Sociale wetenschappen*, jrg. 15, 4, 1972, pp. 263-275. Zijn laatste onvoltooide manuscript over moraliteit *Introduction à la morale* uit 1917 (gepubliceerd in: 'Revue Philosophique', LXXXIX, 1920, pp. 81-97; Nederlandse vertaling van K.L. van der Leeuw; inleiding en redactie van H.P.M. Goddijn, Amsterdam, 1977) geeft niet alleen de beknopte formulering van Durkheims sociologie van de moraliteit, maar verschaft tevens een toegang tot zijn hele sociologie, met name tot *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

Die Vernunft

Samenvatting van paragraaf 438

De *Vernunft* is het algemene, in het bewustzijn aanwezige en het Ik doordringende *object*, maar wordt evenzeer vertegenwoordigd door de gestalte van het zuivere Ik, dat als deze zuivere vorm het object in zich bevat en overkoepelt.¹²²²

De hierna volgende theoretische geest doet niets anders dan wat hier gesteld wordt te expliciteren, met als resultaat dat “das begreifende Erkennen im Gegenstande absolut *bei sich selber* ist,” zodat “*seine Bestimmungen Bestimmungen der Sache und daß umgekehrt die objektiv gültigen, seienden Bestimmungen seine Bestimmungen sind.*”¹²²³ Wat door Hollak als volgt wordt uitgedrukt: het subject begrijpt hier zijn denkbepalingen inhoudelijk zowel als de bepalingen waarin het zijn zelf als zelf uitdrukt, alsook als die van het het, van dit denkende zelf reëel onderscheiden, object, als diens intelligibele structuur.¹²²⁴ Met andere woorden: met de *Vernunft* is in beginsel de abstracte tegenstelling van immanentie en transcendentie overwonnen. De oorspronkelijke, natuurlijke ofwel onmiddellijke of *zijnde* zijnsverbondenheid van de *Seele* die door de ontwikkeling van het Ik op het plan van het bewustzijn doorbroken werd, doorbroken móest worden, en waardoor deze tegenoverstelling gesteld werd, is op het nu bereikte niveau in principe concreet geworden en kan daarmee in haar verdere ontwikkeling tot volle wasdom komen. De *Vernunft* is daarmee niet alleen de absolute substantie, die aan alles ten grondslag ligt en alles doordringt – tot zo ver is nu de *Weltseele*, de *logos* van het stoïcisme en Spinoza’s *absolute substantie* ontwikkeld –, maar evenzeer de *waarheid* als weten, of de geweten waarheid. Want: het zelfbewustzijn weet nu dat de denkbepalingen waarmee het zijn zelfzijn tot uitdrukking brengt tevens de begrippelijke structuur van zijn object vormen.

Dit is het eerste beginsel van de *geest*.

In het volgende deel, in de *Psychologie* zal dit gegeven ontwikkeld worden. Waarmee tevens de antinomieën van de kantiaanse filosofie, de kloof tussen immanentie en transcendentie, kennen en het wezen van de werkelijkheid – het *Ding an sich* –, tussen plicht en neiging, geweten en natuur, tussen het fenomenale en het noumenale overwonnen worden. De innerlijke overbrugging daarvan is de *Vernunft*, het innerlijk wezen van het zijnde als zijnde.

1222 § 413.

1223 § 468, Zusatz, p. 287.

1224 Causa sui, p. 175.

6.2.3 Psychologie. Der Geist

Voorbeschouwing

De moderne, onbevangen lezer zal de titel van het nu aan de orde zijnde deel van de geestesfilosofie onmiddellijk associëren met de hedendaagse wetenschap die met die naam wordt aangeduid. Bij het lezen van de hierna volgende tekst zal hij/zij in die zin bedrogen uitkomen, al staat het onderwerp ervan niet volkomen los van die moderne betekenis. De psychologie die hier wordt ontvouwd is de leer over datgene wat in de traditie *psyche* of ook *nous* werd genoemd, door Hegel, zoals uit de tweede term van de titel blijkt, *geest* genoemd.

In deze hegeliaanse psychologie gaat het om de redelijke ontwikkeling tot eenheid – eenheid van denken en zijn, van theorie en praxis – van de hier pas als zodanig gestelde redelijke tweeheid van kenner en gekende, ofwel de subject-object verhouding.

Voor Hegels tijd modern aan deze psychologie is de indeling van de (*vernünftige*) geest in aanschouwing, voorstelling en denken. Het traditionele vraagstuk van de verhouding van kenner en gekende krijgt hier de indeling en ontwikkeling zoals die door Kant is gehanteerd, maar dan wel als *vernünftig*. We zouden daarom Hegels geestesfilosofie niet slechts als een herneming van een “kritiek van de zuivere rede” kunnen opvatten, als wel als een “kritiek van de concrete rede”.

Waarin verschilt *Der Geist* nu van het voorafgaande *Bewußtseyn*? Dat verschil zit uiteraard in de *Vernunft*, die als principe – in en door de begrippelijke ontwikkeling van het bewustzijn expliciet geworden – hier naar haar zuivere begrip, dus nog niet verwerkelijk, tot ontplooiing komt.

Dit leverde het bewustzijn op: het lichaam als innerlijk samenstel van vorm en materie was in de antropologie tot concrete eenheid, niet meer abstract zoals bijvoorbeeld “het lichaam met natuurlijke kwaliteiten” dat nog was, geformeerd: *die wirkliche Seele*.

Dit leverde het bewustzijn op: een verhoudingswijze ten opzichte van het andere, als het doen verschijnen van het andere, die wezenlijk gekenmerkt is door centriciteit, het Ik. Al het andere, als verschijningen, wordt samengebundeld in het ene wezen. Deze vooreerst nog impliciete centriciteit, of actieve zelfidentificatie in de stof, drukt de (westerse) mens talig uit met “ik”. Een zelfuitdrukking die dan ook, anders dan de dierlijke bewustzijnscentriciteit, een hoger plan in zich bergt, namelijk het zelfbewustzijn, het zich bewust zijn van eigen centriciteit of identiteit, uitgedrukt in “ik ben ik”. Het zelfbewustzijn wordt dan voor zichzelf objectief in relatie tot een externe zelfstandige

werkelijkheid, het andere zelfbewustzijn, bemiddeld door de wederzijdse erkenning. Hier vindt de overgang plaats naar de geest. Die overgang wordt voltrokken door *das allgemeine Selbstbewußtseyn* die aanschijn aan de *Vernunft* verleent.

Anders dan de centriciteit van het dierlijke bewustzijn, die nog innig verbonden is met het stoffelijke, blijkt de centriciteit van het menselijke bewustzijn een unieke verhouding in zich te bergen en aan te kunnen gaan ten opzichte van de centriciteit van het eigen bewustzijn, dus ten opzichte van de eigen lichamelijkeheid. Deze zuiver geestelijke, niet meer van de stof afhankelijke vorm of identiteit, het zelfzijn, blijkt in principe de gehele wereld van het bewustzijn tot object van kennen en handelen te kunnen maken. Zo is deze vorm, deze zuiver geestelijke identiteit, inderdaad het dragende gestel waarop het menselijke bestaan juist als menselijk rust.¹²²⁵

De *Vernunft* als het principe van de eenheid van immanentie en transcendentie, van het subjectieve en objectieve kan niet met een stoffelijk beginsel vereenzelvigd worden, daar ze het eenheidsbeginsel van alles is.

Het is daarom terecht dat Hegel de ontwikkeling van de *Vernunft* onderbrengt in het hoofdstuk met de titel *Psychologie*. Het absolute is de geest, het principe van de geest de *Vernunft* is het beginsel dat innerlijk verbindt, het beginsel van het samen-zijn. Het is de (absolute) geest die alles en allen bindt, zijn is samen-zijn. Ook wordt nu duidelijk waarom Hegel Kant verweet, dat deze de rede ging ontleden alvorens deze als zowel objectief als subjectief eenheidsbeginsel te hebben ontwikkeld en dat hij door dit na te laten voor diverse onoverbrugbare tegenstellingen kwam te staan. In de *Psychologie* herneemt Hegel een kritiek van de zuivere rede, maar dan wel als de explicitering van het in mens en wereld geïncarneerd eenheidsbeginsel *Vernunft*, als de eenheid van zijn, kennen, denken en handelen, dus de explicitering van de *concrete* rede.

Ziel en bewustzijn vormen de twee eerste delen van de subjectieve geest, waarbij de eerste de onmiddellijke zijnsverbondenheid van de mens vertegenwoordigt en de tweede de breuk, in de zin van de tegenstelling tussen de twee momenten van de subject-object verhouding. In de reeds lang tot gemeenplaats gedegradeerde 'hegeliaanse' termen is de ziel de synthese in de vorm der onmiddellijkheid en het bewustzijn de in de antithese tegenover elkaar staande momenten: ik, bewustzijn, zelfbewustzijn *tezamen* in contrast met het andere, het object, (de dingen van) de wereld. De ontwikkelde, vrije geest is tenslotte de concrete samenvatting van deze momenten: de synthese als synthese, de waarlijk begrepen en tot ontplooiing gekomen zijnsverbondenheid van de mens als eindige lichamelijke geest.

1225 De zuiver geestelijke identiteit is de essentiële voorwaarde voor de mogelijkheid en werkelijkheid van de diverse wetenschappen.

Hier krijgt het scholastieke *adequatio rei et intellectus* zijn hegeliaanse betekenis; het doen overeenstemmen van vorm – *intellectus* – en inhoud – *rei* – als *Vernunft*, waarbij de intellectus de eerst gegeven, eindige gestalte van de *Vernunft* zelf is.¹²²⁶

De geest maakt daartoe het voorafgaande bewustzijn, dat de *Vernunft* tot resultaat had, tot zijn object. Daarmee voltrekt Hegel opnieuw het kantiaanse project, maar op concreter en systematischer wijze. Het totaal van het bewustzijn wordt nu op redelijke wijze naar zijn redelijke inhoud geëxpliciteerd. De eerste, onmiddellijke, zijnde gestalte daarvan is de *aanschouwing*. Hieronder, in de behandeling van de objectieve geest, zullen we zien dat het inzicht in en de ontvouwing van de zijnsverbondenheid – inzicht bewerkstelligd door de intellectus als de geestelijke zijnsverbondenheid van mens en wereld – tevens de principiële betekenis van deze verbondenheid voor de menselijke samenleving demonstreert. Naar de mate waarin deze verbondenheid adequater, concreter en rijker tot uitdrukking komt zal de samenleving dienovereenkomstig dichter bij haar ware bestemming komen. Ofwel, in deze samenleving zullen de principes vrijheid, gelijkheid en solidariteit meer aan realiteit winnen. In die zin is metafysisch inzicht niet slechts het voorrecht van enkelingen – al is en blijft het wel geworteld in de geestelijke, intellectuele zijnswijze van het individu –, maar is het van betekenis voor allen. Zoals men in dictaturen nagenoeg in een fantoomwereld leeft, zo is men in een vrije samenleving daarentegen werkelijkheidsbetrokken.

1226 Om misverstanden te voorkomen tekenen we hierbij het volgende aan. De termen “vorm” en “inhoud” zouden aanleiding kunnen geven tot de gedachte, dat hier zonder meer sprake is van de kantiaanse synthese van verstandsvormen en zintuiglijke inhoud. Dit mogelijke misverstand wordt echter door het volgende citaat (Eigenaard van het godsbewijs, p. 416) voorkomen: “(...) hoewel onze geest (...) uit zichzelf nog zonder *inhoud* is, is hij als (...) spontane open a-priorivorm (nl. de actieve zelfidentificatie van het “ik ben ik”; onze toevoeging) toch niet slechts een pure representatie – als het ware een hoger, gesublimeerde soort zintuiglijkheid (: de kantiaanse synthese; onze toevoeging) – van (zo’n) gespiritualiseerd zintuiglijk gegeven (zogenaamde simplex apprehensio) maar doorbreekt hij de ban van de eenzijdige subjectiviteit (...), affirmeert hij deze objectieve *inhoud* als iets op zich zijnds, daar hij haar in overeenstemming stelt met de concrete identiteit die hijzelf habitueel als subject, als *open* geestelijke *zijnsvorm* – dus niet als objectvorm – reeds is.” Dus menselijk kennen en handelen, het Geest in Welt zijn van de mens bevindt zich primair op het vlak van het zijn – en niet primair in de sfeer van het verschijnen – en moet van daaruit begrepen worden. Vgl. met Hollaks uitspraak “dat men alles tenslotte vanuit zijn zelfzijn als zodanig zal moeten trachten te begrijpen”; Een werkelijke metafysica, p. 156.

Samenvatting van de paragrafen 440 – 444

Hier wordt de problematiek van immanentie en transcendentie hernomen, maar nu op het plan van het beginsel van de geest zelf, de *Vernunft*, waarmee het wezen van de innerlijke band van beide al bereikt is, en wel op het niveau van het *zijn* van het subject en van het object. De hierna volgende tekst is een systematische explicitering van dit reeds verworven uitgangspunt.

Als we hier voor een ogenblik stilstaan bij de oproep waarmee Hegel zijn geestesfilosofie begint – “ken uzelve” –, dan kunnen we ons afvragen in hoeverre reeds daaraan is voldaan. Hegels betoog tot nu toe als het antwoord daarop, zou, aldus samengevat, kunnen luiden: “Hoewel ge geheel en al in het zijn zijt opgenomen, is het uw plicht deze verbondenheid te doorgronden opdat ge in uw streven, in verbondenheid met het Al, op uw ware, uw redelijke en vrije wezen gericht bent.” Het begrijpen van deze verbondenheid is nu op het punt gekomen van waaruit haar beginsel, de rede, als geïncarneerd in de gestalte van de mens als eindige lichamelijke geest, verder ontwikkeld kan worden.

De geest als de waarheid van de ziel en het bewustzijn – waarbij de ziel aanvankelijk in onmiddellijke eenheid met het zijn stond, het bewustzijn aanvankelijk er tegenover – vat ziel en bewustzijn in één onmiddellijke, wetende totaliteit samen. Hij is de oneindige vorm, het weten van deze inhoud, die niet van hem gescheiden is, zoals bij het bewustzijn het met de inhoud ten opzichte van het Ik wel het geval was. Voor alle duidelijkheid moet hieraan toegevoegd worden, dat de geest deze “totaliteit” dus niet “van buiten af” samenvat, maar dat de geest zichzelf door het voorafgaande, dat is zijn eigen inhoud, met zichzelf heeft bemiddeld en zich daaruit, als uit zijn eigen “vlees en bloed” heeft ontwikkeld.

De volgende ontwikkeling ontvouwt de capaciteiten van de geest als zodanig, waarbij het de geest erom gaat het *begrip* van zijn *vrijheid*, zijn bij-zich-zijn in het andere als andere, zijn eenheid van bewustzijn en zelfbewustzijn te verwerkelijken.

De *vorm* der onmiddellijkheid, zijn *zijn*, waarmee de geest hier weer begint, moet opgeheven worden, en wel door zijn inhoud, beginnend met de *Anschauung* via de *Vorstellung* tot *Denken*, te ontwikkelen.

Op dit niveau van de subjectieve geest bestaat de eindigheid van de geest hieruit, dat hij nog slechts subjectief, dat wil zeggen *Begriff* is; hij heeft namelijk zijn beginsel, de *Vernunft* in de vorm der onmiddellijkheid, als *gegeven*. In deze aanvang is de *Vernunft* nog als *Intelligenz*, als het wetende vermogen van de mens zich de *Vernunft* als zodanig toe te eigenen. Let wel: bij dit alles blijft de zijnsbetrokkenheid aanwezig en gaat ze als zodanig begrepen worden, de *Intelligenz* (*intellectus*) vertegenwoordigt die zijnsbetrokkenheid. Hegels explicitering van de menselijke geest is daarom de ontvouwing

van de zijnsverbondenheid naar haar verschillende en onderling innerlijk samenhangende geledingen.

De ontwikkeling van de geest, die zelf bestaat in de zin van *weten*, is het vertalen van zijn inhoud, het *redelijke*, in *manifestatie*, ofwel het aan het licht brengen van zijn inhoud, dat tegelijk de terugkeer, het terugbuigen naar zichzelf is. Hij ervaart zichzelf in die manifestatie, ziet zichzelf in zijn eigen licht. Het doel van de geest is zijn objectieve vervulling, de innerlijke band van immanentie en transcendentie te openbaren.

Einddoel van dit alles kan slechts het concrete (zelf)*begrip* zijn, vandaar dat de zogenaamde vermogens van de geest de verschillende niveaus van zijn bevrijding, of emancipatie zijn.

Het bewustzijn was *an sich*, in principe, identiteit van Ik en zijn ander, de innerlijke band van immanentie en transcendentie op het plan van het zijn.¹²²⁷ De geest weet deze eenheid van kenner en gekende, en heeft derhalve deze eenheid *für sich*, als zelfbewust voor hem aanwezig. Zijn uitgangspunten zijn daarom dubbelzijdig, namelijk als *zijnd* en als de *zijne*.

De weg waarlangs de geest het bewustzijn waarlijk tot het zijne maakt, verloopt als volgt:

1. theoretisch: door het *redelijke* als het zijne expliciet te stellen, ofwel het weten van het voorafgegeven *zijn*, dus het objectieve, van de inhoudelijke bepalingen van het bewustzijn te bevrijden door hun intelligibele zin tot de *zijne*, dus subjectief te maken, ofwel eenvoudigweg: te expliciteren. Als deze vrije *Intelligenz*, de klassieke *intellectus*, is het theoretische geworden tot:
2. Wil, praktische geest, die gericht is op het objectief maken van zijn vooreerst nog louter eigen, subjectieve inhouden, zodat hij:
3. Zichzelf als *vrije* geest voorwerpelijk wordt, dus het objectieve en het subjectieve innerlijk met elkaar weet te verbinden.

Binnen de subjectieve geest, die hier nog aan de orde is, is het resultaat van het theoretische het *woord* (§ 458 e.v.) en van het praktische het *genieten* (§ 478 e.v.). Dat wil zeggen: de taal brengt de band van het subjectieve en objectieve objectief en algemeen tot uitdrukking, in het genieten komt de praktische eenheid van het subjectieve en objectieve objectief tot uitdrukking.

De geest heeft nu door zijn beginsel, de *Vernunft*, de innerlijke band tussen immanentie en transcendentie tot uitgangspunt, maar nog onontwikkeld. Aan zijn inhoud, de eenheid van ziel en bewustzijn, heeft hij de stof die in die zin ontvouwd zal worden. Zowel naar de theoretische zijde alsook naar de praktische zijde is deze band aanwezig. Dat deze ook naar de praktische zijde realiteit heeft, ligt voor de hand, als namelijk het praktische zich naar het

1227 Zie § 413.

theoretische, ofwel de rede, richt kan inderdaad de zinvolle stofwisseling met de wereld genoten worden.

Deze paragrafen 440-444 waren de voorbeschouwing op de ontwikkeling die nu komt. Daartoe nog eerst het volgende. Daar Kant met zijn *Kritik* de ontleding van de geest of het bewustzijn onmiddellijk start alvorens de *Vernunft* als beginsel te hebben ontwikkeld, zoals daartegenover Hegel dat wel in zijn zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* heeft gedaan, en waarvan hij hier in de geestesfilosofie gebruik kan maken, blijft Kant steken in de antinomie van immanentie en transcendentie, met alle aporieën die daar het gevolg van zijn. *Anschauung*, *Vorstellung* en *Denken* zijn bij Hegel, zoals we hieronder zullen zien, momenten van de zich als *Vernunft* wetende, de antinomie in principe overwonnen hebbende, geest.

We willen met nadruk erop wijzen dat de inhouden van het dagelijkse en wetenschappelijke bewustzijn in de nu volgende ontwikkeling al steeds gegeven zijn, en zodoende tevens alle menselijke verrichtingen die daarmee samenhangen. De wijsgerige reflectie op deze reflectie die hier wordt voltrokken en de wijsgerige explicitering ervan is erop gericht de samenhang van zin en zijn in de subject-object verhouding die het alledaagse alsook objectiverende bewustzijn 'naïefelijk' aanhangt naar zijn legitieme, redelijke structuur weer te geven.

Hegel laat zien dat het praktische moment innig samenhangt met het theoretische moment; in zoverre wordt daarmee principieel recht gedaan aan het pragmatisme, dat zegt dat menselijk inzicht zich moet bewaarheden in het praktische. Waarbij echter, zoals Hegel zal aantonen, nu juist niet het primaat van het praktische kan worden gesteld, maar integendeel het primaat van het theoretische – dat uitgaat van de zijnsverbondenheid –, daar namelijk de praktijk zich slechts als zinvol kan bevestigen voor zover deze berust op – eventueel achteraf gebleken – inzicht in de mogelijkheden en onmogelijkheden die in de praktische verhouding aanwezig zijn, en naar de mate waarin deze zinvolle, ware resultaten oplevert. Want naar de mate waarin het abstract-begrijpelijke inzicht geleid door het impliciete zijnsbewustzijn, om de bewoordingen van De Petter te gebruiken, zuiverder het in-zich-concrete weet te benaderen zal het praktische dat zich daardoor laat leiden zich meer weten te bewaarheden en daarmee weer het theoretische zelf.

De complexe wijze waarop het theoretische en het praktische moment in het menselijke doen en laten elkaar doordringen moet dan ook niet abstract weergegeven worden door deze twee lijnrecht tegenover elkaar te stellen. In het *feitelijke* kennen en handelen hebben we bij deze relatieve tegenstelling namelijk te maken met graden van wederzijdse innerlijke doordringing of wederzijdse weerspiegeling, een innerlijke doordringing die *principieel* gevormd wordt door die verhouding waarbij het primaat van het theoretische

– in metafysische zin: de intelligibiliteit – ten aanzien van het praktische heerst over het primaat van het praktische ten aanzien van het theoretische.¹²²⁸

Der theoretische Geist

Samenvatting van de paragrafen 445 – 450

De activiteit van de *intellectus*, dat is de *Vernunft* in de vorm der onmiddellijkheid,¹²²⁹ is *kennen*. Voorlopig is hij de lege vorm die zijn eigen *redelijke* inhoud nog moet vinden.

Het principe, het *Begriff* van het kennen bleek het intellect zelf, de zekerheid van de *Vernunft* de eenheid van het subjectieve en het objectieve, te zijn. De *werkelijkheid* van het intellect is de activiteit van het kennen. De momenten van deze activiteit zijn *Anschauen*, *Vorstellen*, *Erinnern* enz., tezamen vormen ze de innerlijke eenheid van het kennen.

Anschauung

De *Anschauung* is de onmiddellijk gegeven bewustzijnssynthese van zintuiglijke stof en verstandsvormen die echter als zodanig in het *vernünftige* zelfbewustzijn gegeven is, daar dit laatste het niveau is dat reeds door de voorafgaande ontwikkeling is bereikt. Dat wil zeggen, dat verstandsvorm en zintuiglijke stof, in tegenstelling tot de *Anschauung* bij Kant, door de *rede* innerlijk verbonden zijn. Vandaar dat Hegel hieronder kan zeggen, dat het hiermee gegeven redelijke object tevens het “*Meinige*” is. Het object is dus niet meer het vreemde, maar is door het redelijke tot het redelijke “*meinige*” zelfbewustzijn gaan behoren.¹²³⁰ Hegel gaat dan verder met dit allereerste, nog onmiddellijke niveau van het *vernünftige* kennen. Op dat plan vindt de geest als intellect *zich zelf* – anders dan het bewustzijn dat zich in zijn inhoudelijke bepaaldheid als tot een *uitwendig* object verhoudt – vooreerst nog ten 1e *stoffartig* (lichamelijk-inhoudelijk) bepaald; een hogere fase van gewaarwording, die aanvankelijk gegeven was met de gewaarwording van de ziel. Hier is hij nog weliswaar als “onmiddellijk voelend”, maar wel met een “gevoelsmatige inhoud” die zowel subjectief als objectief is. Dit impliceert dat gevoelsmatige inhouden op dit niveau, door hun evenzeer *objectieve* betekenis, deel blijven hebben aan het zijnsbewustzijn.

1228 Hollak in colleges. Vandaar dat de filosofie in de westerse cultuur het beslissende element is; Een werkelijke metafysica, p. 159.

1229 § 441.

1230 Vgl. met Eigenaard van het godsbewijs, p. 416: het subject is open geestelijke *zijns*vorm en niet slechts *object*vorm.

De vorm “gevoel” betekent weliswaar een *bepaalde* aandoening, of een bepaald aangedaan worden, maar deze bepaling is enkelvoudig – een nog onmiddellijk gegeven synthese van het objectieve en subjectieve, nog niet tot concrete eenheid van algemeen en bijzonder ontwikkeld –¹²³¹ en daarom vorm van het toevallig-persoonlijke. Het gevoel is weliswaar het inhoudelijke uitgangspunt als het *an und für sich* bepaald zijn van de *Vernunft* – het gevoel als de *zijnde* inhoud en *zijn* inhoud (het *Seinige*) van de *Vernunft* –¹²³² maar tegelijk is het *selbstische Einzelheit*, de gestalte van de in zichzelf teruggetrokken particulariteit.

In de *Zusatz* bij § 447¹²³³ bevestigt Hegel nog eens, maar nu op het niveau van de *Vernunft*, de uitspraak in § 440 met betrekking tot de natuurlijke ziel, dat “alles in de gewaarwording is”. Hier zegt hij: “In der *Empfindung* ist die *ganze Vernunft*, – der *gesamte Stoff des Geistes* vorhanden.”

In het ten 2e (onder)scheiden van dit onmiddellijke (be)vinden (zie hierboven ten 1e) is het ene moment de abstracte, zichzelf gelijkblijvende richting, of het zich richten van de geest: de *aandacht* (gerichtheid), zonder welke hij helemaal niets voor zich zou hebben, de nog *formele* zelfbepaling van de geest.

Het observeren waarvan hier sprake is, is een herhaling van het waarnemen uit het deel over het bewustzijn, maar nu als *vernünftig*, gericht op de redelijke overeenstemming tussen subject en object, die met de *Anschauungs*-synthese gegeven is. Hier in de *Anschauung* is het object de redelijke totaliteit van bepalingen, in de ‘*Anschauung*’ van het zintuiglijke bewustzijn daarentegen een naar verschillende zijden uiteengerukt enkelvoudig iets.¹²³⁴ De aandachtgerichtheid, waardoor de geest nu juist wel iets, het concrete in-zich-zijnde, voor zich heeft is een nadere, meer actieve bepaling van het zijnsbewustzijn

Het andere moment is dat de aandacht het affect, het aangedaan worden, als een *zijnde* stelt, en wel als het *negatieve*, als het andere van haarzelf. Daarmee wordt deze inhoud in *ruimte* en *tijd* geplaatst, zowel in de kantiaanse aanschouwingsvormen, alsook, binnen het kader van het redelijke zijnsbewustzijn, reëel met het objectieve zelf verbonden, en daarmee dus dit laatste evenzeer zélf objectief in ruimte en tijd.

Hiermee heeft de stof, anders dan bij het bewustzijn, de *redelijke* bepaling het *andere van zichzelf*, namelijk van de geest zelf te zijn.

1231 Vgl. met das Wahrnehmen, § 421 over het waarnemen van de afzonderlijk gegeven dingen.

1232 (De) uitgangspunten (van de geest) zijn daarom dubbelzijdig, namelijk als zijnd en als de zijne, als het objectieve en het subjectieve.

1233 P. 248.

1234 § 449, *Zusatz*, p. 254.

Ten 3e. Het intellect is als de concrete eenheid van de bovenstaande punten 1 en 2 *aanschouwing*.

Het object is hiermee *an sich*, in de vorm der onmiddellijkheid tot het *mijne* geworden, het doet zich aan het intellect voor als het aangedaan worden van *mijn* zintuigen. In de *Vorstellung*, de volgende fase in de explicitering van de geest, wordt dit expliciet.¹²³⁵ Pas als ik vaststel (*Reflexion mache*) dat ik het ben die de aanschouwing heeft, juist dan betreed ik het standpunt van de voorstelling. Daarmee wordt de onmiddellijkheid en het vinden van de stof door het intellect opgeheven.

Die Vorstellung

Samenvatting van de paragrafen 451 – 464

Bij het betreden van de sfeer van de voorstelling wordt zoals gezegd de onmiddellijkheid en het vinden van de stof van de aanschouwing door het intellect opgeheven. Ofschoon de voorstelling, als de “naar binnen gekeerde” aanschouwing, hiermee het midden is tussen aanschouwing en denken, is het ‘zijne’ van het intellect toch nog door de onmiddellijkheid bepaald en heeft hij daarom nog niet het *zijn*, ofwel het objectieve, aan zichzelf maar in de gevonden stof. De subjectiviteit van het innerlijke moet namelijk nog veruitwendigd worden opdat het intellect *in zijn uitwendigheid bij zichzelf is*. Voor het zo ver is, zijn de syntheses die de voorstelling voortbrengt daarom nog behept met de differentie van ‘het zijne’ van het intellect en ‘gevonden stof’.

We zullen nu Hegel verder op zijn weg van de ontwikkeling van de voorstelling volgen.

1. *Die Erinnerung (de herinnering)*

Als naar binnen brengend, verinnerlijkend zet het intellect de inhoud in *zijn eigen* ruimte en tijd. Op deze wijze is de inhoud: *beeld*, en daarmee van zijn eerste onmiddellijkheid en abstracte particulariteit bevrijd.

Het intellect bepaalt nu zelf het waar (ruimte) en wanneer (tijd) van het beeld en is als de ‘bewustloze’ schacht waarin alle beelden worden bewaard, het *bestaande* algemene.¹²³⁶

1235 § 449, Zusatz, p. 254.

1236 Vergelijk met de fühlende Seele (§ 403), waarvan de inhouden nog niet in de vorm van de Vernunft geplaatst waren. Hegel spreekt daar van “ik” als “mijnschacht”, op die plaats kan echter nog geen sprake zijn van “ik”.

De onmiddellijke aanschouwing wordt, onder het beeld van de herinnering geplaatst, op die manier geduid. Het beeld als (onbewust) bezit is daarmee eigendom van het intellect geworden. De eigenlijk voorstelling is dan de synthese van het innerlijke beeld met het herinnerde bestaan van de oorspronkelijke aanschouwing; het innerlijke dat zodoende de bepaling heeft voor het intellect expliciet te kunnen zijn en daarin *Daseyn* te hebben, aanwezig te zijn.

Hier is ook weer een zekere overeenkomst met het sociaal-psychologische begrip *attitude* waar we hierboven naar verwezen in verband met de ‘gewoonte’, *die Gewohnheit* als de overgang naar *die wirkliche Seele*. Waarbij deze laatste weer de overgang vormde naar *das Bewußtseyn*. Daar had de *lichamelijkheid* als de onmiddellijke gestalte van de geest een standvastige verhouding tussen eigen innerlijke samenhang en het andere aangenomen. Hier vormt de voorstelling de overgang van het zich onmiddellijk bepaald vinden van de intellectus in de aanschouwing naar zijn vrijheid, zijn standvastige vrije zelfbepaling: het denken.

2. *Die Einbildungskraft (de verbeeldingskracht)*

De reproductieve verbeeldingskracht is het naar boven komen van de beelden uit het eigen innerlijk van het Ik, dat voortaan hun machthebber is. De oorspronkelijke ruimte- en tijdverbindingen van de beelden, die nog uit de aanschouwing stammen, zijn meebewaard en vormen hun directe relaties, maar het beeld heeft alleen nog maar in het subject zijn individualiteit; zijn ruimtelijke en zijn ‘tijd-lijke’ concreetheid die het in de aanschouwing had, is nu vervaagd.

Op dit punt aangekomen wijdt Hegel enige aandacht aan de “wetten van de associatie der ideeën”, want het is inderdaad de onderhavige sfeer van de menselijke geest waarop David Hume zijn empiristische analyse richt en zijn kenleer grondt.

Associatie van beelden of *impressions* tot complexe ideeën moet dan begrepen worden, aldus Hegel, als het subsumeren van afzonderlijke indrukken onder een *algemene* voorstelling die hun samenhang uitmaakt.¹²³⁷ Het intellect is de machthebber over zijn beelden en voorstellingen en zodoende het vrij

1237 Dit is wat Hume onder “complexe ideeën” verstaat, zoals bijvoorbeeld het herhaald waarnemen van een opeenvolging van gebeurtenissen die tenslotte samengevat wordt tot de idee van causaliteit. Zijn belangrijkste werk is *An Enquiry concerning Human Understanding*. De Nederlandse vertaling *Traktaat over de menselijke natuur* is in 2007 bij Boom/Amsterdam – vertaald door F.L. van Holthoon – verschenen.

verbinden en subsumeren daarvan onder de tot hem zelf behorende inhoud. Zo is het intellect *Einbildungskraft*, verbeeldingskracht.

Het intellect is, in zoverre in de fantasie zijn uit zichzelf geputte inhoud voorwerpelijke existentie heeft, tot zelfaanschouwing voltooid. Het intellect weet het weefsel van de fantasie als zijn eigen product, en aanschouwt zichzelf dus als en in dat voortbrengsel van zichzelf.

Dit zelfaanschouwen in de fantasie is subjectief, het moment van ‘zijnde’ ontbreekt nog. Maar in deze eenheid van het intellect, namelijk zijn eigen innerlijke inhoud en de gegeven stof, is het intellect evenzeer tot de bij-zich-zijnde relatie met zichzelf als zuivere onmiddellijkheid teruggekeerd. Vanaf dit punt gaat de *Vernunft* als intellect deze, dus zijn zelfaanschouwing als zijnde bepalen, dat wil zeggen zichzelf tot *zijn*, tot *zaak* maken. Hier gaat hij zich uiten en zelf aanschouwing produceren, hij wordt *tekens makende fantasie*.

De verklaring daarvoor kan als volgt worden geformuleerd.

Pas in de fantasie is het intellect individualiteit, concrete subjectiviteit. De fantasie is echter nog slechts formele *Vernunft*, want de *Vernunft* moet ook nog zijn inhoud als *waarheid* bepalen, inhoud en vorm van de *Vernunft* moeten adequaat aan elkaar zijn. Het in de fantasie geproduceerde beeld is slechts subjectief aanschouwelijk. In en door middel van het *teken* voegt ze er eigenlijke aanschouwelijkheid aan toe. Door het *mechanische* geheugen voltooit ze deze vorm van zijn dat haar aanleeft. In de daarop volgende tekst verklaart Hegel een en ander nader.

Het door Hegel “mechanisch” genoemde geheugen, dat we nu het “automatische” geheugen zouden kunnen noemen, houdt taal- en andere tekens vast en is tot het reproduceren ervan in staat. Aldus het *zijn* van het intellect en daarmee de fantasie, dat is zijn concrete zelfaanschouwing, voltooiend. Het *teken*, als de door de fantasie geproduceerde aanschouwing, ofwel het product van de fasen van voorstelling en verbeeldingskracht in de gestalte van het intellect doorlopen hebbende *Vernunft*, heeft daarmee *betekenis*. Het teken is zodoende de eenheid van *Anschauung* en *Vorstellung*.

Daarmee is de weg vrijgemaakt om de gegeven wereld in begrippen tot uitdrukking te brengen.

Om de betekenis van het teken als iets betekenisvol te illustreren, gebruikt Hegel het beeld van de *pyramide*. De geproduceerde aanschouwing is het uitwendige, waarneembare ofwel de pyramide, die iets geheel anders in zich bergt, namelijk de mummie van de farao, de ziel waaraan de pyramide zijn eigenlijke betekenis ontleent. Het *symbool* daarentegen heeft als aanschouwing een veel directere relatie tot datgene dat het uitdrukt.

Het intellect heeft met het teken ruimte en tijd *zijn* eigen inhoud gegeven. Dat heeft tenslotte ook tot gevolg, dat door middel van het teken het intellect

vrijelijk over ruimte en tijd kan beschikken, of zich willekeurig daar doorheen kan bewegen, hij is niet meer volstrekt gebonden aan het hier en nu.

Hegel benadrukt nog eens dat “geheugen” heel wat anders is dan “herinnering”,¹²³⁸ en dat het geheugen alleen maar met *tekens* van doen heeft.

De aanschouwing heeft hiermee de wezenlijke bepaling of haar wezenlijke bestemming verkregen, namelijk slechts als *opgehevene* te zijn. Hegel bedoelt daar volstrekt niet mee, dat de wereld zoals deze zich voordoet in de aanschouwing hier tot nulliteit is geworden. Integendeel, hier is het keerpunt bereikt waarop de wereld als zodanig door de mens *geduid* kan worden. De gegeven, voortdurend wisselende aanschouwingen kunnen nu in het *kennen*, een halt worden toegeroepen – uiteraard niet in hun werkelijke eindeloze stroom –, want ze kunnen nu naar hun algemene betekenis uitgedrukt worden door tekens.

Hegel heeft hiermee dus laten zien hoe de poort naar talige duiding van de wereld geopend wordt.

Hij gaat hierna verder met de explicatie van het opgeheven zijn van de aanschouwing. De oorspronkelijke *gegeven* aanschouwing is via de voorstelling en de verbeeldingskracht tot *geproduceerde* aanschouwing geworden. Enigszins vergelijkbaar met de (natuur)wetenschappelijke theorievorming, die een product van de wetenschapper zelf is, waartegenover deze zich vrij verhoudt, in tegenstelling tot het daarmee corresponderende gegeven object dat juist niet het product van de wetenschapper is, maar zelfstandig is.

Het intellect is in die zin de negativiteit van de oorspronkelijke aanschouwing, want hij heeft deze ontwikkeling naar die productie aan haar voltrokken en daarmee is het teken in de *tijd* opgenomen, is *toon* geworden.

De tijd is de negativiteit van het gegevene, het laat namelijk het gegevene niet wat het momentaan is, vandaar dat de opheffing die aan de gegeven aanschouwingen voltrokken wordt, uitmondt in dát teken dat zelf die negativiteit van de tijd bezit: de *toon*. De *toon*, *die erfüllte Äusserung, der sich kundgebenden Innerlichkeit*, de voltooide werkelijk geworden uiting van het zich aandienende innerlijke.¹²³⁹

Hegel merkt in verband met het letterschrift op,¹²⁴⁰ dat de zichtbare “spraak”, dat is de geschreven taal, zich ten aanzien van de klinkende taal slechts als teken verhoudt. Het intellect uit zich direct en feitelijk door middel van het spreken; dus de geschreven taal verwijst als teken naar dit spreken van het intellect.

Een en ander is van bijzondere betekenis voor de overgang van het voorstellen naar het denken, deze overgang wordt gevormd door het *geheugen*.

1238 Zie § 452.

1239 Hegels muziekethiek is de concrete uitwerking hiervan.

1240 § 459.

De *naam*, in de spraakkundige zin van *nomen*, zelfstandig naamwoord maar evenzeer de woorden die activiteiten aanduiden, dus de werkwoorden, maar eveneens alle andere woorden, dus eigenlijk alle ‘namen’ die in een woordenboek kunnen staan, deze ‘naam’ is de verbinding van geproduceerde aanschouwing - dus het woord- of klankteken -, èn haar betekenis.

De naam is echter vooreerst nog een afzonderlijke, niet-blijvende productie, want die verbinding is zelf *uitwendig*. De herinnering van deze uitwendigheid - uitwendigheid in de zin van het een (: de zaak) en het ander (: het woord) en dan ook nog hun verbinding -, is het *geheugen*. Het geheugen zorgt er dus voor dat die verbinding vastgehouden en tot een innerlijke verbinding wordt.

Taal en geheugen gaan een innige band aan, die ten grondslag ligt aan de concrete taaluitingen.

3. *Das Gedächtnis (het geheugen)*

Het intellect als geheugen ontwikkelt zich analoog aan de ontwikkeling van aanschouwing via de herinnering naar de voorstelling: als het namen-opnemend en -barend geheugen.

Het geheugen herinnert zich, maakt tot het zijne, de verbinding van woord-/klankteken en de betekenis daarvan. De eerst nog afzonderlijke, individuele, hier en nu gegeven verbinding is zo tot een *algemene*, blijvende geworden.

Kortom, de woordenschat van de taal en haar grammaticaregels zijn in ons geheugen geïncorporeerd en opgeslagen en in de activiteit van het spreken en schrijven putten we daaruit. Zo is de ‘naam’ weer tot ‘voorstelling’ geworden, daar het teken als de geproduceerde, veruitwendigde aanschouwing hiermee verinnerlijkt is.

De ‘naam’, als we deze begrijpen, is de beeldloze, niet-voorwerpelijke enkelvoudige voorstelling. We *denken* in, door middel van namen, dus in taal.

Het intellect als het reproducerende geheugen; het mechanische (of automatische) geheugen maakt zichzelf tot iets uitwendigs. Dat wil zeggen: het verinwendigen en het veruitwendigen van ‘zinloze woorden’, het uit het hoofd leren en reproduceren van een tekst gaat het best als van de betekenis ervan wordt afgezien. Zodoende verschijnt het “*zijne*” van de geest, namelijk de taal als zijn product, als een “gevonden, aangetroffen worden”; diensengevolge is het ene moment van het denken, de *objectiviteit*, hier als kwaliteit van het intellect in hemzelf expliciet gesteld.

Het *intellect* is als mechanisch geheugen in een keer die uitwendige objectiviteit èn *de betekenis*. Het is daarmee door zijn activiteit *für sich*, voor zichzelf aanwezig, wat hij als *Vernunft* al *an sich*, in principe is: de eenheid van het subjectieve en het objectieve. Het geheugen is zodoende de overgang naar de

activiteit van de *gedachte*, die, en dat lijkt paradoxaal, geen *betekenis* meer heeft. Hegel bedoelt hiermee, dat de *naam* aanschouwing (: teken) en voorstelling (: betekenis) oorspronkelijk nog een losse, niet innerlijk-noodzakelijke of toevallige verbinding met elkaar vormden. Maar in de *gedachte* vormen naam en betekenis, het objectieve en het subjectieve, een innerlijke verbinding met elkaar, de betekenis is daar niet “het andere” van de (talige) *gedachte*, maar is deze zelf.

Het geheugen is op zichzelf echter nog slechts het eenzijdige moment der *existentie* van het denken; de overgang naar het denken wordt gevormd door de identiteit van de *Vernunft* en deze existentie. Dat impliceert, dat de *Vernunft* door deze activiteit van het subject nu in het subject existeert, de *Vernunft* is de activiteit van het subject en daarmee is deze identiteit: *denken*.

Dus het denkende subject bewerkstelligt met deze activiteit dat de *Vernunft* zich, in en als denken, manifesteert.

Das Denken

Samenvatting van de paragrafen 465 – 468

Het intellect is *herkennend*. Bovendien herkent, erkent en kent het intellect in en door middel van de naam de zaak zelf. Daarmee heeft voor hem zijn algemeenheid de dubbele betekenis van het algemene als zodanig en als onmiddellijk ofwel als bestaand, en zodoende is zijn algemeenheid het waarlijk algemene, namelijk als de overkoepelende eenheid van zichzelf over zijn andere, dat is: het zijn. Zo is het intellect *aan zichzelf het algemene*. Wat door hem *gedacht* wordt, *is*. En dat wat *is*, is slechts voor zover het *gedachte* is.

Het zijnde als zijnde is redelijk, het wezen van het zijnde als zijnde is de *Vernunft*, de rede; in die objectieve en absolute zin bedoelt Hegel dat dat wat werkelijk, dat wat waarlijk is, *gedachte* is. Hij bedoelt dus niet dat het uitspreken van dat wat is slechts een subjectieve opvatting zou zijn. Het (wijsgerige) denken van het zijnde als zijnde expliciteert de redelijke, categoriale structuur daarvan, en begrijpt zichzelf – dus als denkend subject dat zijn zelfzijn denkend tot uitdrukking brengt –, tevens als homoloog met deze redelijke structuur.¹²⁴¹ Het wijsgerig denken in hegeliaanse zin doet dus eigenlijk niets anders dan de redelijkheid van mens en wereld, ofwel de eenheid van denken en zijn, die algemeen ten grondslag ligt aan het menselijk kennen en handelen, systematisch te expliciteren.

Dit denkende kennen is echter op zichzelf vooreerst nog *formeel*, zonder *eigen* inhoud. Want de tot het denken opgeheven herinnerde voorstellingen

1241 Causa sui, p. 175.

zijn in zoverre nog de *gegeven* inhoud. Het denkende kennen en die inhoud zijn om die reden nog niet in overeenstemming met elkaar.

Met betrekking tot die gegeven inhoud is het denkende kennen ten eerste: formeel, eenzinnig, *identischer* verstand, het past de verstandscategorieën op deze (categoriale) inhoud toe. Het denken is als oneindige negatie¹²⁴² ten tweede: wezenlijk het *onderscheiden*, – *oordeel*. Ten derde: de tegengestelde onderscheidend en *verbindend*.

Dat wil zeggen, dat het subject denkend de categorieën van de subject-object verhouding tot uitdrukking brengt en innerlijk verbindt, door deze zowel te begrijpen als “de bepalingen waarin het zijn zelf *als* zelf uitdrukt, alsook als de (intelligibele structuur) van het, van dit feitelijk denkende zelf reëel onderscheiden, object”.¹²⁴³ Daarmee is de innerlijke eenheid, de *Vernunft* van de categoriale sfeer – de mens als dialectische eenheid van lichaam (: zijn) en geest (: denken) – tot uitdrukking gebracht.

Hegel maakt nu de overgang van dit absoluut-theoretische inzicht in de principiële overeenstemming van mens en wereld, op grond van de redelijkheid van het zijn van de zijnden, de *Vernunft*, naar de sfeer waarin deze waarheid concreet gestalte krijgt: het praktische. De aanvang van deze sfeer wordt gevormd door de uiterste consequentie van de voorafgaande theoretische geest; Hegel drukt dat als volgt uit.

Door de laatste negatie van de vorm der onmiddellijkheid, dus die waardoor het denken de gegeven, nog zijnde inhoud, kortom “het zijnde” voor zover daarop de nog uiteenliggende categorieën van het verstand worden toegepast, opheft, dat wil zeggen inwendig weet te binden, is in principe expliciet geworden dat *voor* het intellect zelf de inhoud, het redelijke door hem bepaald is.

Daarmee is het zelfzijn, als het *Ding-an-sich*, begrepen als de innerlijke eenheid van het categoriale van zowel subject als object; het zelfzijn dat zich nu als zodanig wil gaan verwerkelijken. We zouden kunnen zeggen dat het tot begrip gebrachte “ken uzelve” op grond daarvan nu de overgang maakt naar het begrip van het praktische “word die gij zijt”.

1242 Als het onderscheiden en verbinden, de synthese als synthese denkend.

1243 Causa sui, p. 175.

Der praktische Geist

Samenvatting van de paragrafen 469 – 470

De geest wil zich nu als dat begrip – de in principe begrepen fundamentele overeenstemming van mens en wereld als *Vernunft* – verwerkelijken.

Een en ander is een herhaling, maar nu op het niveau van de *Vernunft*, van het zelfbewustzijn dat als aanvankelijk abstract subjectief via de begeerte objectiviteit wilde verwerven.¹²⁴⁴

Als wil is de geest op de werkelijkheid – op het verwerkelijken van zichzelf – gericht, als *weten* wortelt de geest in de algemeenheid van het begrip. Het gaat er dan om het principe van de wil – het bij-zich-zijn –, de vrijheid tot existentie te brengen. Daartoe moet de wil zich tot denkende wil verheffen, want slechts het denken kan de wil algemene, *redelijke* inhouden verschaffen.

De praktische geest bevat als onmiddellijke of formele wil een tweezijdig *Sollen*.

Ten eerste: de tegenstelling tussen de uit hemzelf gestelde bepaling en het weer *onmiddellijk* bepaald zijn; “onmiddellijk bepaald” op grond van het moment *lichamelijke* geest. In het bewustzijn treedt dat dan op als de verhouding van de wil tegenover uitwendige objecten. Terwijl bovendien, ten tweede: die eerste eigen bepaling nog niet tot denken – tot *lichamelijke geest* – is verheven. Beide tegenstellingen *behoren* opgeheven te worden. Hegel laat dan zien op welke wijze dat gebeurt.

We kunnen deze verhouding van het “tweezijdige Sollen” zien als een driehoek waarvan de basis wordt gevormd door de wilsrelatie “onmiddellijke bepaaldheid” – “uitwendige objecten” en de top van de driehoek door het “denken”. Waarbij het “denken” de zelfbepaling vertegenwoordigt – het resultaat van de theoretische geest –¹²⁴⁵ waaraan de onmiddellijke wilsrelatie van genoemde basis moet gaan voldoen, wat impliceert dat beide termen van die onmiddellijke wilsrelatie met het denken moeten gaan overeenstemmen.

Dus het denken coördineert en overkoepelt die basis zodanig, dat de hoekpunten van die basis, de wil en de objecten van de wil, met elkaar gaan overeenstemmen. De objecten, in de zin van bepalingen, dienen dan als zelfbepalingen van de wil begrepen te worden. Met andere woorden: de vrije wil moet zich als vrije wil in zijn bepalingen uitdrukken, daarmee heeft het als zich bepalend, als zich verwerkelijkend zichzelf tot object. In het hierna volgende wordt dit door Hegel geëxpliciteerd.

1244 De §§ 426-439.

1245 Dat de intelligibele inhoud van het zijnde door het intellect – waarin de zijnsvorm van het subject tot uitdrukking komt – expliciet wordt.

Das praktische Gefühl

Samenvatting van de paragrafen 471 – 472

De onmiddellijke gestalte van de praktische geest is het zichzelf aantreffen als de in *zijn* innerlijke *natuur* bepaalde individualiteit. Zo is hij *praktisch gevoel*, en daarmee is zijn *redelijke* inhoud *natuurlijke, toevallige, subjectieve* inhoud. Dit praktische gevoel bevat het behoren, want zijn zelfbepaling is nog slechts *an sich*, in de vorm der onmiddellijkheid *betrokken* op een, of zijn *zijnde* individualiteit, een feitelijke individualiteit die pas in de adequaatheid ten aanzien van die zelfbepaling – we zouden kunnen zeggen ten aanzien van het ware zelf, het bij-zich-zijn – geldig en van blijvende waarde is.

Hier wordt dus het uitgangspunt aangegeven van het klassieke adagium “word die je – eigenlijk – bent”. Het onmiddellijke gegeven zijn van de zelfbepaling is de sfeer van de behoeften en hun bevredigingen, het van node hebben dat betrokken is op het *Daseyn*, het er-zijn van de individualiteit en daarmee is deze zelfbepaling, vooreerst nog, het *gevoel* van het *aangename* of *onaangename*.

In verband met het onaangename wijdt Hegel nog enige woorden aan het leven en de geest, die als *eindig* “hun andere”, de negativiteit bevatten: het kwaad, de smart, de dood. Hegel situeert dus de feitelijke toestanden van het onaangename in een zijns-tekort, namelijk eindig-zijn; wat zou impliceren dat het aangename een bevestiging of vervulling van zijns-volheid is. Bij de behandeling van Hollaks studie ‘Kan men zinvol van een objectieve rangorde van ‘waarden’ spreken’ zijn we de betekenis van het aangename en onaangename eveneens tegengekomen. Daar werden deze affecten behandeld met betrekking tot hun betekenis voor het vitale, dat weer in het licht staat van het in-zich-waardevolle, dat inderdaad zijns-volheid tot uitdrukking brengt.

Die Triebe und die Willkür

Samenvatting van de paragrafen 473 – 477

Het praktische *behoren* is het *reële* oordeel, dat de *onmiddellijk aangetroffen zijnde* bepaaldheid van het door de wil geïntendeerde object met betrekking tot de behoefte, aan de zelfbepaling nog *inadequaat* is.¹²⁴⁶ Want: opdat de innerlijke

1246 § 473, Zusatz, p. 295: “Im praktischen Gefühl ist es zufällig, ob die unmittelbare Affektion mit der inneren Bestimmtheit des Willens übereinstimmt oder nicht. Diese Zufälligkeit, dies *Abhängigsein* von einer *äußeren* Objektivität, widerspricht dem sich als das An-und-für-sich-Bestimmte erkennenden, die

bepaling van de wil en zijn er-zijn tot *overeenstemming* komen, moet deze adequaatheid door *hemzelf* gesteld worden.

Dat wil zeggen, dat aan de bevrediging van de behoefte zoals deze wordt verschaft door het gewilde object nog een grote mate van toevalligheid kleeft, daar de wil nog maar moet afwachten of een dergelijk object zich al of niet voordoet. Dat betekent, dat de sfeer van het behoeftig-zijn zodanig opgeheven moet worden dat deze adequaat wordt aan de verwerkelijkheid van het zelfzijn.

De wil wordt tot *passie* als hij zich identificeert met een van zijn vele aandriften, en is daarmee het tegendeel van redelijk.

De *formele* redelijkheid van de vele aandriften en neigingen zit in hun algemene aandrift niet subjectief te willen blijven, maar daarentegen door de activiteit van het subject zelf die hun subjectiviteit opheft, verwerkelijkt ofwel objectief te worden. Het is de immanente reflectie van de geest zelf, zijn zelfreflectie, die hun inhoud redelijkheid en objectiviteit verleent, waardoor ze als *noodzakelijke* verhoudingen, namelijk als *rechten* en *plichten* zijn. Dat wil zeggen: de onmiddellijke gegeven aandriften dienen zodanig getransformeerd te worden, dat de daaruit voortvloeiende behoeften algemeen gerechtvaardigd zijn, ofwel in redelijke overeenstemming met de wil – het zelfzijn dat zich als zodanig wil verwerkelijken – komen te verkeren.

Het subject is de *activiteit* waardoor de aandriften bevredigd worden, objectiviteit verkrijgen, en zodoende sluit het subject zich met zichzelf samen. De te realiseren zaak heeft zijn *interesse*.

Een en ander lijkt triviaal: de verklaring dat de mens erop gericht is zijn behoeften te bevredigen, verschaft geen enkel nieuw inzicht. Maar deze schijn van trivialiteit komt in een ander licht te staan als de praktijk van de behoeftebevrediging begrepen wordt binnen het kader van de innige band van immanentie en transcendentie. Door dit laatste wordt *menselijke* behoeftebevrediging eigenlijk pas mogelijk en vindt ze tegelijk haar normering daarin. Dat wil zeggen, naar de mate waarin de behoeftebevrediging de *Vernunft* – het denkende zelfzijn – benadert is ze juister en menselijker, is ze meer waar.

De volgende stap die Hegel doet wijst al in die richting.

De wil als denkend, de *reflecterende* wil onderscheidt zich van en stelt zich boven zijn vele bijzondere aandriften. Daarmee is de bijzonderheid niet meer onmiddellijk gegeven, maar tot de *zijne* gemaakt. Het verstandige kiezen tussen

Objektivität in seiner Subjektivität enthalten wissenden Willen. Dieser kann deshalb nicht dabei stehenbleiben, seine immanente Bestimmtheit mit einem Äußerlichen zu *vergleichen* und die Übereinstimmung dieser beiden Seiten nur zu *finden*, sondern er muß dazu fortschreiten, die Objektivität als ein Moment seiner Selbstbestimmung zu setzen, jene Übereinstimmung, seine Befriedigung, also selber *hervorzubringen*.”

de aandriften is de *Willkür*, ofwel de keurende wil.¹²⁴⁷ De keurende wil is de negatie, het zich onderscheiden van de eerste, onmiddellijke zelfbepaling in en door de aandriften. Maar daar zijn inhoud nog steeds wordt bepaald door de aandriften blijft deze wil toch nog *subjectief* en *toevallig*.

Die Glückseligkeit

Samenvatting van paragrafen 479 – 480

De waarheid van de *bijzondere* bevredigingen, bevredigingen die steeds door de keurende wil worden genoten, is evenwel de *algemene* bevrediging – hun strekking waarin ze met elkaar overeenstemmen – die de denkende wil zich ten doel stelt als zijn *geluk*(zaligheid).

De aandriften en hun bevrediging staan tegenover, zijn “*negatief*” ten opzichte van deze algemene bevrediging. Maar tegelijk kan deze laatste het niet zonder hen stellen, zij vormen haar *positieve* inhoud. Daarom blijft het nog steeds een kwestie van subjectief gevoel en goeddunken waarin het geluk gezocht wordt. Het geluk is daarmee de abstracte *algemeenheid* van de inhoud, algemeenheid die slechts *behoort* te zijn.

De consequentie, ofwel de waarheid van dit alles is nu de *algemene* bepaaldheid van de wil zelf, zijn *vrijheid*, zijn zelfbepaling zelf. De wil, die naar zijn begrip, *an sich* vrijheid is, heeft hier zichzelf tot voorwerp van zijn verlangen gemaakt en daarmee is de wil *werkelijk vrije wil*, de vrije wil die zichzelf *als* vrije wil wil.

Met andere woorden: daar de vrije wil zichzelf als vrije wil wil, is de vervulling daarvan zijn geluk.

Der freie Geist

Samenvatting van de paragrafen 481 – 482

De werkelijk vrije wil is de eenheid van theoretische en praktische geest.

Het is de praktische geest als wil, die er naar streeft het zelfbegrip van de theoretische geest, de eenheid van denken en zijn – en daarmee het in het andere als andere bij-zich-zijn – te verwerkelijken. Dit is de uitkomst, de explicitering van de belofte die de *Vernunft* inhield. De vorm van de onmiddellijkheid van de *Vernunft* waarmee de *Psychologie* aanving is hier tenslotte tot volle, weliswaar

1247 Dit stadium van de wil vertoont nog enige overeenkomst met de psychologische kapitalist uit ons, door Joseph Roths uitspraak geïnspireerde, hoofdstuk 1.

nog steeds theoretische, ontplooiing gekomen. Hegel anticipeert daarop in het begin van de *Psychologie* als hij zegt: “Er (der Vernunft) hat jetzt nur diß zu tun, diesen Begriff seiner Freiheit zu realisiren, d.i. nur die *Form* der Unmittelbarkeit, mit der er wieder anfängt, aufzuheben.”¹²⁴⁸

Het startpunt van de *Vernunft*, zijn zijn, was de onmiddellijke eenheid, de gegeven *synthese* van het theoretische en het praktische, de zijnde eenheid van begrip en werkelijkheid. In de loop van de ontwikkeling daarvan, die we hierboven vanaf de *Anschauung* tot de vrije geest gevolgd hebben, werden de twee momenten, begrip (het immanente) en werkelijkheid (het transcendente), van elkaar losgewikkeld zodat uiteindelijk hun synthese *als* synthese in de gestalte van de vrije geest begrepen werd. Door de toevalligheid en beperktheid van zijn inhoud was de wil nog slechts *formeel*, want zijn inhoud was nog niet in overeenstemming met zijn vrijheid, zijn zelfbepaling. Zodoende kon hij zich nog slechts als abstract vrij stellen *tegenover* die toevalligheid en daarmee was zijn vrijheid nog bemiddeld door dat andere, de wil had nog niet *zijn eigen* inhoud. Zijn *algemene* bepaling, zijn vrijheid heeft de wil nu als voorwerp, doel, bestemming en roeping, doordat hij zich als zodanig *denkt*, zijn principe weet en wil als *vrij intellect*.

De geest is daarmee vooreerst de redelijke wil als zodanig maar dan wel nog slechts als de *Idee an sich*, nog alleen maar in principe de theoretisch ontwikkelde eenheid van begrip en werkelijkheid en daarmee slechts het *begrip* van de absolute geest in de vorm der onmiddellijkheid en nog niet de totaal begrepen, verwerkelijkte absolute geest.

De aan zichzelf uitwendige samenhang van begrip en werkelijkheid in de aanwezige natuur, die door de aanvang van de geestesfilosofie, uitgaande van het reeds tot het *tierische Organismus* ontwikkelde begrip, werd voorondersteld, is hier als menselijke geest, uitgaande van zijn eigen natuurlijk gegeven zijn, naar zijn zuivere begrip tot volwaardige *innerlijke* eenheid gekomen. De gang naar de voor zichzelf aanwezig zijnde, innerlijke eenheid van begrip en werkelijkheid die bereikt wordt in de vrije geest, met als uiteindelijk doel de absolute geest – waarin de *absolute* eenheid van begrip en werkelijkheid gelegen is –, heeft tot resultaat dat de eindige menselijke geest tot zelfbegrip komt. De menselijke geest als eindige rede komt namelijk tot het inzicht dat hij in innerlijke relatie staat met de absolute rede als de absolute, redelijke eenheid van natuur en geest.

Op het niveau van de natuur kan de natuur niet tot haar waarheid komen, zij kent geen *zelf*begrip. De natuur blijft, ondanks de aan haar immanente absolute geest, wat ze is, haar innerlijk komt pas in het *zelf*begrip van de eindige geest tot begrip.

1248 § 440.

De nog abstracte, onontwikkelde idee is slechts de onmiddellijke gegeven wil in en van het individu, en daarmee het onmiddellijke gegeven *bestaan* van de *Vernunft*. De idee verschijnt dus zo in de eindige wil van het individu dat *activiteit(en)* ontplooit en dat zodoende de idee ontwikkelt. Het individu dat door zijn activiteit de zich ontplooiende inhoud van de idee *Daseyn* verschaft, dat als *Dasein* van de idee *werkelijkheid* is, dat individu is de overgang naar en de grondslag van: de *objectieve geest*. Het individu dat aldus ernaar streeft de eenheid van begrip en werkelijkheid tot stand te brengen.

Daarmee *hebben* de mensen niet slechts de, of een idee van de vrijheid, maar *zijn* ze de idee van de vrijheid. Deze eerder aangehaalde en toen nog onbewezen bewering van Hegel in hoofdstuk 2 over ‘Zin en Zijn’, is nu door de hieraan voorafgegane totale explicitering inzichtelijk geworden, en zo is tot op grote hoogte aan het gebod van het “ken uzelve” voldaan. Het begrip van de mens als eenheid van lichaam en geest – die in hollakiaanse termen begrepen wordt als de verhouding van lichamelijke *geest* tot zich als *lichamelijke geest* – is hier in het alomvattende concept “vrije geest” geëxpliciteerd.

6.3 Commentaar bij de Einleitung en der Subjective Geist

6.3.1 Einleitung

Commentaar bij paragraaf 377

Het gaat Hegel in het algemeen om de explicitering van de concrete, innerlijk-noodzakelijke verhouding van principes en hun werkelijkheid. Dat betekent in de context van de geestesfilosofie: het ontvouwen van de adequate verhouding van het beginsel van de geest en zijn werkelijkheid, dat zijn zijn bepalingen waarin zijn beginsel als zodanig tot uitdrukking komt. Indien we deze ontwikkeling van het geestelijk leven als de werkelijkheid van de actieve, geestelijke zelfidentificatie in de stof willen begrijpen, dan moet dit begrijpen haar uitgangspunt nemen in de kern daarvan en niet in de onmiddellijke gegeven verschijnselen.

We zouden kunnen zeggen, dat Hegel daarmee bijvoorbeeld het hele veld van de praktijk van hedendaagse psychotherapieën achter de filosofische horizon laat verdwijnen. Hoewel bij psychotherapieën algemene empirische inzichten in het menselijke doen en laten evenzeer een grote rol spelen. Maar hij lijkt ook de dagelijkse vragen die men zich met betrekking tot de eigenaardigheden en mogelijkheden van zichzelf en anderen stelt en het streven naar kennis daaromtrent, met wat voor praktisch doel dan ook, als te banaal of triviaal in de afvalbak van de filosofie te werpen. Deze laatste sfeer is echter

vaak doortrokken van wat we sinds Kierkegaard existentiële vragen zijn gaan noemen. Over die zelfkennis “in dem gewöhnlichen und trivialen Sinn”, die slechts voor de enkeling zelf en niet voor de filosofie van belang zou zijn, zegt hij, dat die zelfs voor die enkeling van minder belang is naar de mate waarin dergelijke zelfkennis verwijderd is van de kennis omtrent de “allgemeinen intellektuellen und moralischen Natur” van de mens.¹²⁴⁹

Verwijlt men permanent bij de zaken van alledag, geabsorbeerd door dagelijkse zorgen, bezigheden en verlangens dan staat men niet stil bij het ophelderen van algemene principes. Hoewel ook deze uitspraak gerelativeerd moet worden. De opiniepagina's van de dagbladen en de commentaren op diverse web-sites bijvoorbeeld leveren het bewijs, dat mensen zich druk maken om algemene kwesties die hun directe beslommeringen te boven gaan.

Voor zover er verhoudingsgewijs verantwoorde, algemene trekken van de natuurlijke en de menselijke werkelijkheid worden aangereikt dan lijkt dat tegenwoordig vrijwel uitsluitend een zaak van de wetenschappen te zijn.

Maar kunnen we toch niet stellen, dat Hegel met het “ken uzelve” juist de relatie tussen het strikt individuele en het algemene viseert!? De actieve zelfidentificatie in de stof, bij de mens primair de *geestelijke* zelfidentificatie, is bij Hegel het algemene beginsel van het leven, maar deze is gericht op een voortdurend voortgaande individualisering ofwel het verwerkelijken van de eigen identiteit waarin deze verhouding van het algemene en het bijzondere tot uitdrukking komt. Daarmee brengt ons inziens Hegels geestesfilosofie concreet tot uitdrukking wat in de thomistische filosofie het “streven naar zijnsperfectie” wordt genoemd. Het streven van het eindige zijnde eigen goed-zijn tot uitdrukking te brengen, daar “het zijnde en het goede omkeerbaar zijn”,¹²⁵⁰ maar dat desondanks het eindige zijnde niet zonder meer met zijn eigen goed-zijn samenvalt en zodoende in een streven daarop gericht is.

1249 Werke 10, § 377, Zusatz p. 10: “Die *Selbsterkenntnis* in dem gewöhnlichen trivialen Sinn einer Erforschung der eigenen Schwächen und Fehler des Individuums hat nur für den Einzelnen – nicht für die Philosophie – Interesse und Wichtigkeit, selbst aber in bezug auf den Einzelnen um so geringeren Wert, je weniger sie sich auf die Erkenntnis der allgemeinen intellektuellen und moralischen Natur des Menschen einläßt und je mehr sie, von den Pflichten, dem wahrhaften Inhalt des Willens absehend, in ein selbstgefälliges Sichherumwenden des Individuums in seinen ihm teuren Absonderlichkeiten ausartet. – Dasselbe gilt von der gleichfalls auf die Eigentümlichkeiten einzelner Geister gerichteten sogenannten *Menschenkenntnis*.”

1250 Zie J. Aertsen, ‘‘Het zijnde en het goede zijn omkeerbaar.’ De zin van een scholastieke stelling’, a.w. p. 43: “Het zijnde en het goede zijn omkeerbaar, omdat het zijnde door zijn eerste act zodanig in zichzelf vervolmaakt is, dat het subsisteert. Er is echter ook een niet-identiteit tussen ‘zijn’ en ‘goed-zijn’, die gelegd blijkt te zijn in de orde tot de andere. De omkeerbaarheid van zijnde

Een en ander impliceert echter een verband tussen de handelingen in het dagelijks leven en tal van individuele psychologische hoedanigheden met de geestelijke kern. Naar de mate waarin deze met die kern overeenstemmen dragen deze bij aan dat streven. Dat het gaat om het inzicht in die verhouding in algemene zin, en dat deze uiteindelijk gegrond is in, of gegarandeerd is door de absolute geest, dat beoogt Hegel met het “ken uzelve” waarmee hij zijn geestesfilosofie begint.

Dat daarentegen voor het werkelijke individu, zeker als hij in een crisissituatie verkeert, de van tastende vragen doortrokken kennis omtrent de aard van de eigen persoonlijkheid en van die van anderen, van eigen kunnen en onvermogen, van successen en falen tezamen met, modern gezegd, existentiële vragen – die vaak van algemene en morele aard kunnen zijn – betreffende het eigen levensdoel, die zich nu juist kenmerken als onverbreekelijke eenheid van het meest algemene en het hoogst persoonlijke, een zuiver wijsgerig fenomeen vertegenwoordigt, weten we sinds Kierkegaard.

Maar met deze positieve waardering van het dagelijkse leven is echter het kennisobject van Hegels “ken uzelve” niet teniet gedaan. De menselijke existentie als het hoogst persoonlijke, is niet los te maken van het algemene van de mens, het algemene dat de mens als mens juist in zijn unieke bestaan kenmerkt. Omgekeerd moet dit laatste, het algemene, niet zodanig belicht worden, dat de persoonlijke eigen-aardigheden van eenieder tot een futiliteit schijnen te worden. Filosofieën die onze tijd willen begrijpen en tot uitdrukking trachten te brengen moeten deze toedracht zo zuiver mogelijk, in algemene wijsgerige zin, verwoorden.

en goed bevat zo tegelijk de opgave van zichzelf-zijn (‘zijnde’) in relatie tot iets anders zijn (‘goed’). En deze relationaliteit is niet een vervreemding, want zijn wordt niet vereenzelvigd met ‘interesse’, maar juist een meer zichzelf-zijn. Want de act die het zijnde ‘goed zonder meer’ maakt, is een voltooiing van de zijnsactualiteit – het centrale moment in de eerste benadering van de omkeerbaarheid van ‘zijnde’ en ‘goed’. Deze verdere actualisering betreft de vermogens van het in act zijnde en bestaat in de activiteit. (...) Activiteit is de act volgens welke het zijnde z’n complete goedheid bereikt, doordat het zich daarin op het andere betreft. Het werken is de ‘tweede act’, die door elk zijnde als doel wordt nagestreefd. Het laatste doel waarop het zijnde zich in zijn werkzaamheid betreft, kan niet anders zijn dan het wezenlijk goede, dat niet goed is krachtens deelhebbing, maar door zichzelf. Dit was de Oorsprong van het (goed-)zijn der dingen. (...) Oorsprong en Einddoel zijn identiek. ‘Zo is er in de dingen een cirkelbeweging; want ze gaan uit van het Goede en streven naar het Goede.’ In deze dynamiek naar de Transcendente komt een bijzondere positie aan de mens toe. (...) Alleen de mens vermag, dank zij de transcendente openheid, zich expliciet tot zijn Oorsprong wenden. “

Deze geestesfilosofie biedt de mogelijkheid om de opdracht aan hedendaagse filosofieën die we hier hebben uitgesproken verder ten uitvoer te brengen. Op de juiste wijze geïnterpreteerd en Hegel aan zijn woord houdend voert een en ander tot het begrip van het concrete, niet-verwisselbare individu; dat individu waaraan Kierkegaard – op algemeen filosofisch wijze – een stem trachtte te geven.

Commentaar bij de paragrafen 383 en 384

Wij herinneren de lezer hier aan onze eerdere opmerking, dat het in het (geestelijk) wezen van de werkelijkheid ligt, dat deze aan zintuiglijke wezens verschijnt en dat de werkelijkheid uiteraard ook de stoffelijke voorwaarden levert waaronder zintuiglijke wezens kunnen bestaan en ontstaan. Waarbij nog de kanttekening geplaatst moet worden dat in hegeliaanse zin de wereld van de afzonderlijke verschijnselen als de dingen die door hun verschijnen zich van elkaar onderscheiden en in die zin elkaar ook begrenzen, de sfeer van de eindigheid ten opzichte van het ware wezen van de werkelijkheid vormt. Hiermee is echter nog niet het laatste woord met betrekking tot het eindig zijn van de dingen gezegd.

Menselijke zintuiglijkheid, emotionaliteit en rede en de daarmee corresponderende wijzen waarop de wereld zich aan de mens voordoet, komen niet in de eerste plaats voort uit regionale condities en toevalligheden – al spelen deze uiteraard ook een rol in dit alles – maar zijn uitdrukkingen van het absolute wezen van de werkelijkheid. Ofwel, de (eindige) subject-object verhouding is reeds de absolute geest, aanvankelijk in de vorm der onmiddellijkheid. Dat is Hegels geniale inzicht in deze problematiek van de verhouding van mens en wereld; dat is de betekenis van *Manifestation* in deze paragraaf.

Het logisch noodzakelijk zijn van deze hegeliaanse ‘scheppings’verhouding is gelegen in het wezen van het begrip zelf: het (absolute) begrip bergt als begrip zijn werkelijkheid, weliswaar vooreerst nog abstract, in zichzelf. Slechts op deze wijze vanuit het begrip gedacht is de absolute idee, als de absolute concrete eenheid van begrip en werkelijkheid logisch te expliciteren.

Hegel verstaat onder “scheppen” de dialectische eenheid van alle zijn – het in het andere als andere bij zich zijn, ofwel de synthetische identiteit. Deze eenheid stemt overeen met het traditionele concept van de goddelijke immanentie in alle werkelijkheid. De hegeliaanse dialectiek heeft door de eindige rede te doordenken de relatie daarvan met de goddelijke immanentie tot begrip gebracht. De traditionele scheppingsidee betreft echter het in het zijn gesteld zijn van de eindige zijnden in de meest sterke zin. Dit betekent, dat

het hegeliaanse begrip van de innerlijke relatie van eenheid en veelheid nog niet in de adequate verhouding tot de relatie eindig zijn-oneindig zijn is gedacht.¹²⁵¹

Hegel meent de traditionele scheppingsverhouding opgeheven te hebben. Waardoor de oorspronkelijke zin daarvan, het eindige zijn in relatie tot het absoluut volmaakte dat geen verwerkelijking behoeft, verloren gaat. Voor Hegel betekent de traditionele scheppingsverhouding dat daarin het oneindige en eindige abstract, nog onontwikkeld tegenover elkaar zouden staan en dat dientengevolge God in de vorm van de voorstelling gevat zou worden. Hegel wil dus de traditionele scheppingsverhouding als innerlijk-noodzakelijke verhouding van begrip en werkelijkheid denken. Met als gevolg dat God als het absolute begrip, of het absolute begrip als God, de natuur schept om zichzelf, zijn bij-zich-zijn te bevestigen en te bewaarheiden.

De dialectische explicitering van de verwerkelijking van eigen inzicht in eindig geestelijk zelfzijn in relatie met de goddelijke immanentie, ofwel de absolute rede heeft Hegel ertoe verleid te menen dat daarmee het inzicht in wat God is, is bereikt. Maar Hegel gaat zelfs nog verder door namelijk dit begrip en de verwerkelijking daarvan als het begrip en de verwerkelijking van God zelf op te vatten. Zie punt III van de Einteilung.¹²⁵²

Voor Hollak volgt echter uit deze explicitering van de mens als eindige lichamelijke geest enerzijds het besef van totale *zijns*afhankelijkheid van de schepper-persoon (: a-symmetrische verhouding) en anderzijds het besef van de eigen autonomie van de mens als persoon en het als zodanig ook erkend zijn door de absolute persoon (: symmetrische verhouding).

Commentaar bij paragraaf § 385

Met deze drieslag van de ontwikkeling van de geest expliciteert Hegel in de vorm van het begrip de absolute werkelijkheid van de geest, die gelijk is aan de absolute werkelijkheid zonder meer, de absolute werkelijkheid die “niets” buiten zich heeft (maar die wel het niets als het onbepaalde van de aanvang van de logica in zich opgenomen heeft). Op het eerste gezicht doet de “absolute werkelijkheid die niets buiten zich heeft” sterk denken aan het absolute zijn van het thomisme waaraan de eindige zijnden participeren. In hoofdstuk 4 hebben

1251 Scheppingsidee, p. 305, de passage die aangeeft, dat het om deze verhoudingswijzen gaat met betrekking tot de scheppingsidee.

1252 Punt III van de Einteilung is te begrijpen als de verwerkelijking van de idee van de filosofie. En die verwerkelijking is voor Hegel tevens het begrip van God – genitivus objectivus en subjectivus – en daarmee het begrip van de ‘werkelijkheid’ van God.

wij laten zien dat er essentiële verschillen zijn tussen beide ervaringen van het absolute.

De drieslag die de structuur van de geestesfilosofie bepaalt – vertolkt door de subjectieve, objectieve en absolute geest – drukt de absolute, eeuwig tot stand komende eenheid van begrip en werkelijkheid uit. Wanneer we deze omvattende greep op de totaliteit van alle werkelijkheid op grond van Hollaks kritiek gedistantieerd beschouwen, dan kunnen we deze totaliteit brengen onder de noemer “actieve zelfidentificatie (: *Idealität* of *Begriff* van de geest) in de stof (: natuur, objectiviteit van de geest)”. De menselijke actieve, geestelijke zelfidentificatie, uitgedrukt in het oordeel “ik ben ik”, en haar verwerkelijking in de stof, dat is de mens als Geist in Welt, vormt de eindige gestalte van deze absolute toedracht. Hiermee hebben wij het programma dat Hegel in de *Einteilung* en in de daaraan voorafgaande beschouwingen ontvouwt naar zijn wezenlijke betekenis aangeduid.

Het is duidelijk dat Hegel de bestemming van de mens in deze absolute context plaatst en zodoende deze bestemming in algemene en wezenlijke zin verwoordt. In de hedendaagse wereld lijkt een dergelijk “groot verhaal” op de mestvaalt of de schroothoop van de geschiedenis geworpen te zijn. Beide afvalbergen kunnen echter, zoals wij tegenwoordig allemaal weten, als element in een natuurlijk of een technisch recyclingproces fungeren. Dus zelfs van deze beeldspraak moet worden afgezien als men persisteert bij de volstreckte futiliteit of het illusoire van een dergelijk filosofisch “groot verhaal”. Men ziet dan de zin van zowel Hegels filosofie als van de gehele filosofische traditie tot volstrekt niets verdampen.

Wij zijn echter van mening dat uit een dergelijke stellingname eerder een onhoudbare ideologie spreekt dan dat de intentie van Hegels filosofie een fantoom zou zijn. Een stellingname die op zichzelf weer filosofisch begrepen kan worden, namelijk als *ideologie* van de verbrokkeling. Met alle schadelijke gevolgen van dien; in de hoofdstukken 7, 8 en 9 gaan we beknopt daarop in.

Het beginsel, de identiteit van enigerlei zijnde, of zijn *zijnde* wezen, is het subjectieve. Maar dat is nog abstract, zonder werkelijkheid of verschijning, vandaar dat zolang de subjectieve geest en de objectieve geest (: verschijning van het wezen) samen nog niet tot concrete eenheid zijn gekomen de sfeer van de eindigheid voor hen geldt.

De explicitering van de redelijke, menselijke geest die door Hegels geestesfilosofie wordt voltrokken, is de gang van de menselijke geest via zijn eindige verschijningswijzen naar het absolute, redelijke wezen dat reeds in aanvang daaraan ten grondslag ligt, maar dan nog abstract, nog niet concreet.

In een hernieuwde bezinning op de verhouding van eindige en oneindige geest moet het eindige, met name de eindige menselijke geest, filosofisch begrepen worden als strevend naar het absolute, het oneindige ofwel naar

eigen beginsel of zelfzijn. Het doordringen tot de concrete menselijke identiteit kan zodoende niet blijven staan, of zich uitsluitend richten op de actualiteit van de vele, en veelsoortige eigenschappen en processen die zich in en aan het menselijke individu voordoen. Daartoe is nodig, dat de aandacht gericht is op het innerlijk wezen van de mens, waarvan die actualiteit de eindige verschijningswijze vormt. Dat wil zeggen: dat innerlijk moet en kan filosofisch *gedacht* worden en door actieve zelfidentificatie *praktisch* tot uitdrukking gebracht. Een filosofisch denken dat niet abstract construeert, maar werkelijke, dat wil zeggen de werkelijkheid doortrekkende, principes denkt, ofwel expliciteert. Vandaar dat dit concrete, op werkelijkheid gerichte denken expliciterende zelfreflectie is. De principes van de werkelijkheid zijn tevens de eigen principes van dit denken. Zo dient het “ken uzelve” opgevat te worden.

Hegels eenzijdige belichting van de relatie van de eindige en oneindige geest naar de zijde van de relatie eindige en oneindige rede heeft echter diverse problemen opgeleverd. Want weliswaar voert een doordenking van de menselijke rede, zoals Hegel deze heeft voltrokken, tot het begrip van de absolute rede, in onze woorden samengevat in de volgende conclusie: ware het absolute wezen van de werkelijkheid niet redelijk dan was de menselijke rede niet. Maar daar Hegel zich beperkt tot het expliciteren van deze toedracht en deze tevens begrijpt als het eeuwige verwerkelijgingsproces van assimilatie en integratie van eindige en oneindige rede, is de scheppingsverhouding in de zin van Hollak verduisterd.

De hegeliaanse onpersoonlijke verhouding tussen het menselijke subject als eindige rede en de absolute rede heeft tot gevolg dat de absolute rede onverschillig staat tegenover het individuele subject als zodanig. De absolute rede van deze hegeliaanse verhouding verlangt slechts dát er eindige redelijke subjecten bestaan waarin de absolute rede zich tot uitdrukking kan brengen, maar wíe dat in persoonlijke zin zijn laat de absolute rede koud. Binnen de hegeliaanse verhouding van absolute en eindige rede komt de absolute individualiteit van de menselijke persoon, waarin het juist gaat om wíe die persoon is, niet voldoende tot haar recht. Het zoeken naar en het tot uitdrukking pogen te brengen van de absolute individualiteit dat binnen het Hegel-discours blijft, is ons inziens om die reden tot mislukken gedoemd.

In Hegels visie is het absolute zijn, God, abstract. God is weliswaar het absolute beginsel van alles, maar moet zich daarom juist, volgens deze hegeliaanse opvatting vereindigen, zich bepalen om concreet, ofwel volmaakt te zijn. Dit staat in lijnrechte tegenspraak met de thomistische visie waarin God nu juist in eeuwigheid volmaakte eenheid in volmaakte veelheid is en dus de eindige, geschapen werkelijkheid niet ‘nodig’ heeft, niet ‘moet’ scheppen om volmaakt te zijn. De scheppingsverhouding is in deze laatste context

daarentegen een volstrekt vrije daad en dientengevolge eerder zinverlenend aan de eindige werkelijkheid dan in de dialectische visie die Hegel heeft op de scheppingsverhouding.

Het is wel waar, dat Hegel de *Vernunft* in en van de wereld als ‘afkomstig’ van het goddelijk beginsel van alles stelt en op plausibele wijze expliciteert, dat is de grote kracht van zijn filosofie die wij ook willen laten zien. Maar inhoudelijk komt daarmee de zin van mens en wereld, die wordt gegarandeerd door de participatie van het eindige zijn aan het volmaakte oneindige zijn, niet voldoende tot haar recht.

Commentaar bij paragraaf 386

De twee eerste delen van de geestesfilosofie, de subjectieve geest en de objectieve geest, zijn de explicitering van het streven het verschijnen van de geest en zijn wezen tot overeenstemming te brengen (: het niveau van de eindige geest), ofwel het streven tot concrete identiteit te komen. In de absolute geest wordt dit streven als zodanig begrepen, dat wil zeggen als het streven dat geworteld is in het zijnde als zijnde, de absoluut redelijke eenheid van natuur en geest, die de absolute grond is van dit streven. Het zijnde als zijnde, het absolute, wordt zodoende begrepen als eeuwig verkerend in deze redelijke balans van natuur en geest; ofwel, als de absoluut-geestelijke zelfidentificatie in de stof. De actieve zelfidentificatie in de stof die door de mens op *eindige* wijze wordt vertolkt.

Het zijnde als zijnde, de concrete eenheid van beginsel en werkelijkheid, is absolute geest. Daarmee verkeert de absolute geest eeuwig in een inwendige, dynamische spanningsverhouding door zijn voortdurende streven naar de adequate, redelijke verhouding en verwerkelijking van zijn beginsel en werkelijkheid.

Met betrekking tot de “sfeer van de eindigheid” waarin de subjectieve en de objectieve geest verkeren, kunnen we stellen dat voor Hegel eindigheid hier betekent: het nog niet tot adequate eenheid verbonden zijn van beginsel en werkelijkheid, de differentie van wezen en verschijning.

Dit alles samenvattend, in de termen van ons kritisch commentaar, hoofdstuk 4 : daarmee brengt Hegel het absolute als de balans tussen het absolute en zijn eeuwig streven naar verwerkelijking tot begrip. Voor ons betekent dit echter, stoelend op Hollaks kritiek, dat daarmee eindig-zijn als zodanig tot begrip is gebracht, waardoor de weg vrij komt om de eindigheid, met name het eindige zelfzijn, in relatie tot het volmaakte absolute te vatten. Het eindige zelfzijn als evenbeeld Gods. Het wezenlijke van deze, door de metafoor van het evenbeeld

uitgedrukte, relatie is niet slechts gelegen in de rede, maar meer en eerder nog in de relatie van de eindige persoon met de oneindige persoon.¹²⁵³

6.3.2 Der subjective Geist

Commentaar op de ontwikkeling van de geest zoals uiteengezet in de paragrafen 387 – 390

Voorafgaand aan ontwikkeling van de geest, die begint met § 387, stellen we ons nog eens de vraag: waarom zijn voor de concrete ontwikkeling van het begrip van de geest deze drie delen van de geest – subjectieve, objectieve en absolute geest - logisch noodzakelijk? Het antwoord daarop luidt: daar Hegel het zijnde als zijnde begrijpt als de eenheid van begrip en werkelijkheid is het noodzakelijk om begrip en werkelijkheid van elkaar te onderscheiden – vertegenwoordigd door respectievelijk de delen I en II van de *Einteilung* – om te kunnen komen tot de concrete synthese van beide, deel III van de *Einteilung*.

Een uitvoerige beantwoording van de vraag of er buiten de context van Hegels geestesfilosofie uiteenzettingen over het wezen van de geest mogelijk zijn, laten we hier liggen, maar is eigenlijk al gegeven met onze beschouwingen over Hollaks gereviseerde thomisme en schelerianisme.

In de logica werden de op zichzelf abstracte zijnsvormen – van het zijnde als zijnde – in hun innerlijke samenhang ontwikkeld tot de absolute idee, de eenheid van begrip en werkelijkheid. Op het niveau van de logica, deze uiteenzetting van de redelijke innerlijke structuur van alle werkelijkheid, werd dus het begrip ontwikkeld van het begrip dat zijn eigen werkelijkheid in zich bergt. De natuur is ‘daarna’ de concrete gestalte van deze toedracht in de vorm der onmiddellijkheid, dus als onmiddellijk gegeven. Maar tevens is deze het andere van de idee, of beter gezegd: de natuur is de absolute idee in de vorm van het anderszijn, want het begrip heeft zijn andere nodig, dat is zijn werkelijkheid in de gestalte van een uiteenliggende veelheid. In deze vorm van het anderszijn van de natuur liggen begrip en werkelijkheid uiteen, de natuur weet niet haar begrippelijkheid, haar *Immaterialität* – haar niet-verdeeld zijn –,

1253 Zie Schepplingsidee, p. 308: “Als dus het schepsel werkelijk iets zelfstandigs is en God zijn schepper, dan moet er ook een werkelijke positieve relatie bestaan tussen God en zijn schepselen.” (...) “Ieder eindig wezen is één door zijn deelhebben aan de eenheid van God: God sluit alles in zich, want Hij brengt het eindige voort door de Hem volkomen immanente handeling die zijn eigen Wezen is.” P. 314: “In de relatie van het schepsel tot God is er weliswaar een *volkomen* afhankelijkheidsverhouding, maar tevens is die relatie wezenlijk iets positiefs. (...) scheppen zegt een eindig *zijnde* juist als *zijnde* aan het Absolute Zijn laten deelhebben.”

en haar werkelijkheid, haar myriade bonte verschijningen tot concrete eenheid te brengen. Althans, nog niet op de wijze waarop dat op het niveau van de geest gebeurt; desondanks vertoont de natuur een ontwikkeling naar steeds hogere niveaus die deze eenheid beginnen te benaderen. Het hoogste niveau van de natuur waarop haar dat gelukt, is het organische soortleven, waarbij de soort (: het algemene, het begrip, de identiteit) en het individu (: het bijzondere enkele, de bepaling van de algemene soort) weliswaar een onmiddellijke eenheid vormen, maar juist in deze vorm der onmiddellijkheid deze eenheid nog niet ten volle, concreet tot uitdrukking kunnen brengen. Deze vorm doet zich voor als het voortdurende proces van ontstaan en vergaan der soortelijke individuen.

Dit niveau vormt de overgang naar en is tevens het uitgangspunt voor de geestesfilosofie. De eenheid van begrip en werkelijkheid die in het organische soortleven haar hoogste, natuurlijke gestalte heeft bereikt, doet zich op het niveau van de geest als geest voor als het menselijke lichaam en soortleven.

Het soortleven dat op het niveau van de natuur het soortleven van plant en dier is, verkrijgt haar verschijnende gestalte op het niveau van de (menselijke) geest als de objectieve geest, de zedelijkheid die, zo zouden we kunnen zeggen, het geestelijk lichaam van het menselijke soortleven is. Hier is de geest als geest de samenleving, dus de naar morele verwerkelijking strevende intersubjectiviteit.¹²⁵⁴

Maar voorsnog is dat een lichamelijke waarin de *werkelijke* geestelijke eenheid van begrip en werkelijkheid in de vorm der onmiddellijkheid gegeven is.

Het is deze gestalte in de vorm der onmiddellijkheid van het concrete begrip die in de subjectieve geest geëxpliciteerd zal worden. Na deze ontwikkeling, waarin de principiële verhouding van begrip en werkelijkheid op het niveau van de geest geëxpliciteerd wordt – de drie delen van de subjectieve geest – heeft het dan bereikte concrete *begrip* van de geest, dat is de vrije geest, zijn werkelijke andere nodig om te kunnen streven naar zijn eenheid van begrip en werkelijkheid, het niveau van de objectieve geest. De objectieve geest als de *verschijnende* eenheid en daarmee de betrekkelijke, veranderlijke, eindige eenheid van begrip en werkelijkheid.

Waarna de absolute idee in de gestalte van de absolute geest de eindfase van dit streven vertolkt, waarbij deze tevens, want als absolute idee, de eeuwige grondslag van alles is. Zo brengt Hegels filosofie de absolute werkelijkheid tot uitdrukking.

1254 Vgl. met de passage in de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes*, WU 2, p. 108, waarin Hegel voor het eerst het beginsel van de geest tot uitdrukking brengt: “Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.” Vgl. Scheppingsidee, p. 311: het Absolute als samen-zijn.

Maar bij dit alles is van het begin af aan de relatie tot het volmaakte absolute aanwezig, het volmaakte absolute dat – in de hollakiaans-thomistische visie – alles en allen *onmiddellijk* met zich verbindt. Het is om die reden, dat ons inziens aan het eind van de ontwikkeling van de subjectieve geest deze relatie gehonoreerd moet worden, dan pas kan ook de objectieve geest, bij voorbaat, in dit licht worden gezien. De redelijke werkelijkheid die als zodanig door Hegels filosofie wordt geëxpliciteerd en die haar beslag krijgt in de absolute geest, moet op het niveau van de subjectieve geest gecompleteerd worden door haar relatie tot de volmaakte absolute werkelijkheid. De volmaakte absolute werkelijkheid die weliswaar in die zin betrokken is bij de eindige, naar verwerkelijking strevende, werkelijkheid dat deze laatste in haar bestaan en redelijkheid totaal afhankelijk is van de eerste, maar niet op die wijze van betrokkenheid dat de absolute volmaakte werkelijkheid voor haar volmaaktheid afhankelijk zou zijn van de naar verwerkelijking strevende eindige werkelijkheid.

In zijn eigen Anmerkung – de inspringende tekst – van paragraaf 482 spreekt Hegel inderdaad over deze absolute relatie, die de substantie van de geledingen van de objectieve geest uitmaakt, maar het is de relatie die pas ten volle tot uitdrukking komt in Hegels versie van de absolute geest als de zich eeuwig verwerkelijkende absolute rede, en dat is (nog) niet de volmaakte, absolute werkelijkheid zoals die in het thomisme wijsgerig wordt verwoord.

Commentaar bij paragraaf 387

Wij willen in de verhandeling over levensbeschouwing en onderwijs in hoofdstuk 8 laten zien dat common-sense opvoeding en Bildung – in de gangbare zin van opvoeding, beschaving en onderwijs – niet los staan van de hierboven genoemde *absolute Bildung*. Absoluut, want niet een vorming die van buitenaf komt, maar de vorming die de geest inwendig ten aanzien van zichzelf uitoefent, die vorming waarvan de geest zowel het subject als zijn meest eigen object is. Het betreft de intelligibele of categoriale structuur van de menselijke geest als geest, wat Hegel hier op de volgende manier onder woorden brengt:

”In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als in seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet und seine Aeüßerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist.”

1255

Het is daarom zaak feitelijke ontwikkelingsprocessen, de kleurige bast die de kern bedekt, om in termen van Hegel te spreken, te begrijpen in verband met de absolute vorming van de geest zelf, maar dan wel in het licht van het in zich waardevolle in het kader van de democratische rechtsstaat.

Anthropologie. Die Seele

Commentaar bij paragraaf 388; zie wat betreft deze paragraaf ook paragraaf 381

Hegels Logik¹²⁵⁶ begint met de, op het eerste gezicht bijna omineuze, denkbepaling *das reine Seyn ist das reine Nichts*. Vervolgens wordt aldaar gesteld dat de waarheid van zowel de een als van de ander hun beider eenheid het *worden* is. En wel, zoals we nu weten – zie hierboven § 385 en de daaraan voorafgaande paragrafen –: het “worden” als begripsmoment in de logische ontwikkeling van het zijnde als zijnde, als materie-vorm compositum.

Er staat daar niet *veranderen*, maar *worden*. Dat wil zeggen, dat *zijn* – het subject van deze speculatieve uitspraak – in zijn andere, het *niets* – zijn predikaat – bij zich blijft en omgekeerd, ofwel in zijn ‘verandering’ concreet wordt wat het in beginsel is. Op deze wijze kan hier het boventijdelijke worden van de geest begrepen worden. Het in beginsel, *an sich* aanwezig zijn van de geest in de natuur, deze nog onontwikkelde innerlijke relationaliteit van het in zijn andere als andere bij zich zijn, is in de ontwikkeling van de natuur – dat wil zeggen: als die relationaliteit die zich in steeds hogere stadia in haar verwerkelijkt – tot *für sich* gekomen, en wel in het menselijke lichaam, dus *voor zichzelf aanwezig*.

Die innerlijke verhouding van de mens als lichamelijke geest is bij Hegel steeds een sociale geest,¹²⁵⁷ maar hier is deze nog *an sich* en komt deze pas in de objectieve geest tot verschijning en daarmee tot *an und für sich*.

De geest is het tegenover zich stellen van het andere, de natuur, maar is tegelijk daaraan immanent. Als vrij bij-zich-zijn is de geest tevens en in wezen reflectie op dit tegenover zich stellen, reflectie op de reflectie. De geest is in staat om op zijn onmiddellijk reflecteren van het andere als bewustzijn wederom te reflecteren en zodoende natuur en geest innerlijk te verbinden.

Zoals we in het hoofdstuk ‘*Das Bewußtseyn*’ hebben gezien worden onmiddellijk gegeven bewustzijnsinhouden, die op zichzelf reeds een reflectie van het andere zijn, in een nadere reflectie op die inhouden, als zodanig in oordelen tot uitdrukking gebracht. Het zich bewust zijn van dit complex van

1256 WU 3, p. 68/69 en § 86.

1257 Zie WU 2, p. 108: “Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.”

reflectieverhoudingen is het begin van zelfreflectie, het komen tot het begrip van eigen wezen.

Het oordeel drukt reeds een reflectie op de reflectie uit. De menselijke geest kan dus niet meer gereduceerd worden tot levende lichamelijkheid, want dat was de hoogste gestalte van de natuur, in de gestalte van het dierlijke organisme en diens soortleven. Het dierlijke bewustzijn reflecteert weliswaar het andere en kan, door ervaring lerend, tot zinvolle, algemene gedragspatronen komen, maar is niet in staat daarover te reflecteren en blijft in de onmiddellijkheid van die patronen steken.

De geestelijke lichamelijkheid van de mens is in beginsel de voor zichzelf aanwezige eenheid van begrip (geest) en werkelijkheid (natuur).

In verband met de zin waarmee Hegel paragraaf 388 begint, merken we het volgende op. Hegel onderscheidt de essentieel verschillende betekenissen van “juistheid” en “waarheid”.¹²⁵⁸ De eerste betreft de adequaatheid van oordelen met betrekking tot de inhoud van het bewustzijn, dus ten aanzien van verschijningen. Juistheid is hier de maatstaf voor de overeenstemming tussen het verbaal uitgedrukte oordeel en zijn geïntendeerde bewustzijnsinhoud of de verschijning. Op dit niveau geldt de volgende fundamentele kritiek van Hollak: “Waarheid louter formalistisch opvatten als juistheid van overeenkomst tussen onze gedachte en welke beperkte werkelijkheidsinhoud ook, tussen voorstelling en voorgestelde, is verstandsillusie, berustend op het tautologisch identiteitsprincipe.”¹²⁵⁹ De tweede betreft de adequate verhouding, de

1258 Werke 8, § 172, Zusatz p. 323: “(Richtigkeit) betrifft überhaupt nur die formelle Übereinstimmung unserer Vorstellung mit ihrem Inhalt, wie dieser Inhalt auch sonst beschaffen sein mag. Dahingegen besteht die Wahrheit in der Übereinstimmung des Gegenstandes mit sich selbst, d.h. mit seinem Begriff. Es mag immerhin richtig sein, daß jemand krank ist (...); solcher Inhalt ist aber nicht wahr, denn ein kranker Leib ist nicht in Übereinstimmung mit dem Begriff des Lebens. (...) Aus diesen Beispielen ist zu entnehmen, daß ein unmittelbares Urteil, in welchem von einem unmittelbar Einzelnen eine abstrakte Qualität ausgesagt wird, wie richtig dieselbe auch sein mag, doch keine Wahrheit enthalten kann, da Subject und Prädikat in demselben nicht in dem Verhältnis von Realität und Begriff zueinander stehen.”

1259 Eigenaard van het godsbewijs, p. 416. Tautologisch in die zin, dat het oordeel dat berust op de voorstelling niets anders doet dan de bewustzijnsinhoud verbaal tot uitdrukking brengen: “A is A”, “deze roos is deze roos”, en ook “deze roos is rood” zegt niet meer dan “dit rode is dit rode”. Terwijl het werkelijk ware oordeel “A als A” tot uitdrukking brengt. Hegel geeft hiervoor het volgende voorbeeld, Werke 8, p. 324: “Anders verhält es sich mit dem Urteil des Begriffs. Wenn wir sagen: “diese Handlung ist gut”, so ist dies ein Urteil des Begriffs. Man bemerkt sogleich, daß hier zwischen Subject und Prädikat nicht diese lose und äusserliche Verhältnis stattfindet wie in dem unmittelbaren Urteil. (...) in dem Urteil des Begriffs (ist) das Prädikat gleichsam die Seele des Subjekts (...)”

innerlijke overeenstemming tussen het beginsel van enigerlei zijnde en diens werkelijkheid of verschijning. Naar de mate waarin deze elkaar benaderen is een zijnde “waarachtiger” en evenzeer het verbaal uitgedrukte begrip dat deze verhouding in een daarmee overeenstemmend, *waar* oordeel – dat uiteraard ook “juiste” oordelen kan bevatten – expliciteert.

Daar begrip en werkelijkheid in de natuur, ofwel haar wezen en verschijning geen concrete eenheid vormen, maar dat dat in de geest daarentegen wel het geval is – al is het in aanvang nog pas in de vorm der onmiddellijkheid – is in die zin de geest de waarheid van de natuur. Dat de geest dat is “geworden” betekent hier, dat de geest zich uit zijn “anderszijn” als natuur – het uiteenliggen van begrip en werkelijkheid als natuur – heeft geëmancipeerd, uit zijn andere als andere in zichzelf is teruggekeerd.

Een reëel voorbeeld van wat “waar zijn” in die hegeliaanse zin kan betekenen, is het volgende. De componist Sergei Prokofjev heeft in 1947/1948 een opera geschreven, naar een verhaal van B. Polewoi, die als titel heeft *Het verhaal van een echt mens*. In de Duitse vertaling luidt de titel van die opera: *Die Geschichte eines wahren Menschen*;¹²⁶⁰ in de Engelse vertaling *The Story of a Real Man*; de oorspronkelijke Russische titel luidt: ‘Powestj o Nastojasjsjem Tsjeloweke, het verhaal van een waarachtig mens’.¹²⁶¹ Daar het merendeel van de termen waarin het dialectisch materialisme zijn visie op de werkelijkheid en de mens uitdrukte, ontleend was aan Hegels begrippenapparaat, behoeft een dergelijke titel ons niet al te zeer te verwonderen.

In onze tijd en contreien lijkt het beeld van een “waarachtig mens” – evenals “broederschap”, waar we in hoofdstuk 1 op wezen – slechts wrevel en weerzin op te roepen. Toch heeft de “waarachtige mens” de Europese cultuur al begeleid sinds Pindarus’ oproep “word die je bent”. Bij Socrates, Aristoteles en Jezus, in de gestalte van Nietzsches *Übermensch* en in Heideggers *Eigentlichkeit* klinkt die oproep door en verwijzen bijvoorbeeld “mensenrechten” impliciet naar het ware wezen van de mens. Overigens had Prokofjefs opera in de Sovjet-Unie weinig succes, daar de critici het onderwerp te individualistisch vonden uitgewerkt, want het toonde “nicht überzeugend das Leben des Volkes während des Großen Vaterländischen Krieges”.¹²⁶²

1260 H. A. Brockhaus, *Sergej Prokofjew*, Leipzig, 1964, p.169 e.v., p. 224.

1261 Polewoi’s verhaal is in het Nederlands vertaald door P. Rodenko, onder de titel *De vermiste piloot; het leven van een waarachtig mens*, Uitgeverij Pegasus, Amsterdam, 1953. Het jiddisj heeft voor een moreel waarachtig mens de simpele betiteling “ain mensch”.

1262 Brockhaus, a.w., p. 170.

Commentaar bij paragraaf 389.

In de gestalte van het menselijke lichaam dat als natuurlijk gegeven – in zoverre overeenstemmend met het dierlijke organisme – een, weliswaar onvolmaakte, eenheid in veelheid vertoont, wordt de belofte van de Weltseele dat de natuur in wezen eenheid bezit bewaarheid. In § 391 vermeldt Hegel min of meer terloops *die Weltseele*, het concept waarin deze toedracht wordt samengevat.

De ziel is de begrippelijkheid, ofwel de eenheid, maar nog niet adequaat, van de physis. De ziel is eenheid van denken en zijn, van begrip en werkelijkheid, dientengevolge overeenstemmend met de grondslag van de natuur als *die Weltseele*.¹²⁶³ Pas in de mens als lichamelijke geest verkrijgt deze eenheid in principe haar adequate, concrete gestalte. In de volgende paragrafen zal deze toedracht verder ontvouwd worden.

Deze paragrafen de volgende laten zien dat de natuur eenmaal op het niveau van de geest gekomen – de *gestalte* van de *geest* in de vorm der onmiddellijkheid is op dit vooreerst nog natuurlijke plan het menselijke lichaam – de natuur niet meer, zoals zij oorspronkelijk was, aan zichzelf uitwendig is, maar nog onmiddellijk gegeven “onontwikkelde algemeenheid” is (geworden). Het lichaam als het onmiddellijk gegevene, is nog het onontwikkelde, enkelvoudige algemene, dat zich tot het concreet-algemene, dat is het innerlijk samengesteld-algemene zal ontwikkelen.

In aanvang is de geest echter nog ziel, die is de eenheid in en als het, in veelheid uiteen liggende en tegelijk één geheel vormende, lichaam of lijf. Het schijnbaar dingmatige van het levende lichaam, in die zin dat het overeenstemming lijkt te vertonen met het – levenloze! – *Ding* van de waarneming in de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* – het ding dat aldaar onder het gezichtspunt van de waarneming tegelijk één en véél is – zal in de loop van de *Selbstbildung* van de geest opgeheven worden tot waarlijk concrete, geestelijke eenheid. Ofwel: in de geestesfilosofie wordt de begripsmatig-concrete explicitering gegeven van de wijze waarop de mens zich emancipeert uit de substantie als de verhouding van lichamelijke *geest* tot zich als *lichamelijke* geest. In scholastieke termen: als de verhouding van forma subsistens en forma substantialis. De geestesfilosofie traceert dus de actieve geestelijke zelfidentificatie in de stof; emancipatie uit de substantie en actieve zelfidentificatie in de stof zijn de twee wijzen waarop het komen tot zelfbegrip uitgedrukt kunnen worden, of zijn de keerzijden van een en dezelfde ontwikkeling.

Die eenheid is niet slechts op het niveau van de ziel, dat is het onmiddellijk gegeven menselijke lichaam, immaterieel, maar berust, zoals al eerder gezegd, op de algemene immaterialiteit van de natuur, dat is dus de algemene

1263 § 391 en § 389, Zusatz, p. 45.

samenhang, het niet-verdeeld zijn, het innerlijk wezen of begrippelijke van de natuur. Het innerlijk wezen dat echter de natuur zelf ‘niet bekend’ is, maar dat wel in haar heerst. Vandaar dat de immaterialiteit, ofwel de eenheid van het Al de substantie van de geest uitmaakt. Het één-zijn is het wezen van de geest, dat is zijn grondslag.

De *Vernunft* is het eenheidsbeginsel van alles, ofwel van alle zijnden; derhalve is deze het wezenlijke van de geest.

Commentaar bij paragraaf 390.

Hegel laat zien, dat lichaam en ziel niet twee afzonderlijke entiteiten zijn.

Bezield lichaam, in de zin van organisme, is eigenlijk een pleonasme, daar lichaam in aristotelische zin – maar bij Hegel nog meer uitgesproken –, enigerlei zijnde is, dat nu juist wordt gekenmerkt als de innerlijke, niet uitwendige, eenheid (: dat is “bezield” zijn) van van elkaar onderscheiden en functioneel samenhangende onderdelen. Lichaam is anima. In het Frans en in het Engels heet een dier – *der tierische Organismus* –, dan ook *animal*. Het levende lichaam is geen robot, geen automaat.

Als we kunnen stellen, dat Hegel met het concept “der Geist” het absolute viseert, namelijk als de eenheid van principes en werkelijkheid, ofwel de redelijke eenheid van de zijnden, zowel afzonderlijk als tezamen, dan is de consequentie daarvan de volgende. De absolute geest, het sluitstuk van Hegels geestesfilosofie en van de gehele *Enzyklopädie* – zuivere logica, natuur- en geestesfilosofie –, is het absolute zijnde, ofwel het zijnde als zijnde. Daarmee is de aristotelische metafysica voltooid.

In de paragrafen 388 tot en met 390 is het materiaal waarmee gewerkt zal worden gekwalificeerd. Vanaf dat punt treedt er een explicitering in werking die we, om een beeld te gebruiken, zouden kunnen vergelijken met de litho getiteld “Tekenen” van M.C. Escher: de hand die zichzelf tekent.¹²⁶⁴ Uitgaande van een minimaal gegeven, namelijk het bezielde ofwel levende lichaam, ontwikkelt zich een concrete, innerlijk samenhangende tweedeling van lichaam en geest. De emancipatie van de geest uit het gegeven van het lichaam is een zich manifesteren door zichzelf te ‘tekenen’ – zich te “bilden” –, waarbij de geest dus zowel het subject als het object van dit ‘tekenen’, dit zich vormen of manifesteren is.

De explicitering die Hegel ten aanzien van het menselijke lichaam gaat voltrekken stemt overeen met de volstrekt eigen werkwijze van de metafysica, die in een reflectie op het gegevene – die tevens zelfreflectie is – het gegevene zonder gebruik te maken van enige voorafgaande, uitwendig toegepaste

1264 F.H. Bool e.a., *Leven en Werk van M.C. Escher*, Amsterdam, 1981, p. 294.

methode uitsluitend met betrekking tot de zin van het zijn van het gegevene expliciteert. Zodoende laat de metafysica het gegevene zelf spreken. In tegenstelling tot bijvoorbeeld de werkwijze van de wetenschappen, die volgens een vooraf gegeven methode het gegevene benadert, dat beredeneert en al redenerend de ene bewering aan de andere toevoegt. Zodoende het gegevene volgens deze methode tot spreken dwingend. Deze laatste werkwijze zouden we een cumulatief-additief proces kunnen noemen, waar tegenover de eerste dan organisch-cumulatief zou zijn.

Commentaar op: Die natürliche Seele

Commentaar bij de paragrafen 391 en 392

Hegel gaat uit van het onmiddellijk al in zijn geheel gegeven zijn van de mens als kant en klaar lichaam. Hij behandelt de mens niet als zich ontwikkelend uit vooraf gegeven dierlijke substanties, zoals Darwin dat in principe nauwelijks 25 jaar later zal doen. Ook richt hij zijn blik niet meer op de meest abstracte grondstoffen daarvan – zoals deze tegenwoordig zijn bepaald als DNA, genen en cellen –, *der chemische Prozess* had hij per slot van rekening al voorafgaande aan de *organische Physik* in zijn natuurfilosofie, de weg naar steeds concretere identiteit, behandeld. De chemie van het menselijke lichaam is hier in zoverre een gepasseerd station daar het Hegel gaat, zoals we hierboven al eerder hebben gezegd, om die relevante momenten van de menselijke geest die voeren tot de waarlijk concrete identiteit, het zijnde àls zijnde.

Het mogelijk zijn van de toedracht dat de elementaire bouwstenen van het menselijke lichaam zinvolle, samenhangende structuren in de gestalte van het DNA blijken te vormen – nog afgezien van het feit dat dit inzicht gevat is in een natuurwetenschappelijk kader dat op zichzelf voortkomt uit een bepaalde geestelijke houding ten opzichte van de werkelijkheid, met alle karakteristieke elementen van het wetenschappelijke bedrijf die dat met zich meebrengt –, is reeds vervat in het concept van de wereldziel als de potentiële eenheid van denken en zijn. De mens is zodoende wezenlijk verbonden met *verständige*, en dus niet totaal onbestemde en zinloze, natuurkrachten.

Commentaar bij paragraaf 393, Zusatz, p. 62

In een notendop vat Hegel hier de karakteristieken van de “Europese geest” samen, een realistische stereotypering op de concrete effecten waarvan in de twintigste eeuw van vele zijden, en niet in het minst van bepaalde filosofische zijde, de pijlen van de kritiek werden gericht. Een “geest”, die zowel theoretisch

als praktisch de wereld, de anderen, de zijnden slechts zou willen beheersen. Zo luidt die kritiek nog tot op de dag van vandaag. Filosofieën die werkelijk kritisch pretenderen te zijn, dienen echter het positieve en het negatieve van dit willen heersen van elkaar te onderscheiden. De zelfkritiek van de “Europese geest” – die, aan deze inherent is – moet daarom niet leiden tot een “weg met ons” stemming, waar het heden ten dage echter steeds meer op begint te lijken.

Commentaar bij paragraaf 391

De *freie Existenz* van de lichamelijke kwaliteiten, hun objectieve aantrefbaarheid, maakt het mogelijk ze in het dagelijks leven, maar vooral ook in diverse wetenschappen tot voorwerp van beschouwing en onderzoek te maken.

Dit achter de rug van het bewustzijn om reeds aanwezig zijn van deze menselijke, lichamelijke eigenschappen is reeds de eerste, meest onmiddellijke vorming van en door het geestelijke beginsel. Op een meer ontwikkeld niveau van de geest blijken deze eigenschappen steeds tot op zekere hoogte door *common sense*, praktische ervaring en door de hedendaagse wetenschappen in het bijzonder en tegelijk veelomvattend, begrepen en gemanipuleerd te kunnen worden.

Als dit lichaam met, of als dit lichaam bestaande uit, natuurlijke eigenschappen heeft het geestelijk beginsel *Daseyn*: want *zijnde* bepalingen en diensgevolge een bepaald zijn van het geestelijk beginsel. Door dit andere, ofwel zijn andere, door deze zijnde bepalingen, is het in (logische) aanvang onbepaalde zijn van het geestelijk beginsel tot er-zijn geworden, heeft het zich, in zijn eigenschappen bij zich blijvend, tot een eerste aanwezig-zijn gevormd, *gebildet*. Het gaat dus om de innerlijke relatie van de, vooreerst nog abstracte, zijnsidentiteit en haar bepalingen; bepalingen zonder inwendig beginsel zijn onbestaanbare fantomen, inwendig beginsel zonder zijn bepalingen heeft geen concreet bestaan. Daarom bezit *Der Mann (Mensch) ohne Eigenschaften*¹²⁶⁵ door zijn onbepaaldheid geen concreet bestaan en is het zelfs zinloos in dat geval van “*Mann*” te spreken daar deze zonder eigenschappen er niet kan zijn, niet bestaat; deze is een fantoom daar hem een innerlijk beginsel ontbreekt.

Ook in de hedendaagse opvatting dat de mens, of beter de identiteit of het zelfzijn van de mens, slechts knooppunt van structuurelementen of uitwendige krachten zou zijn, kenmerkt de mens zich, is hij er, als ‘knooppunt’, als bundelend brandpunt van invallende stralen. Zoals ook de op zichzelf genomen mechanische of chemische van buiten of van binnenuit komende prikkels door het lichaam in de vorm van de gewaarwording – pijn, kriebel, streling, branderigheid, zout, zuur, zoet, bitter, enz. – komen te staan. De prikkels, het

1265 Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbeck bei Hamburg, 1978.

andere, zijn zodoende op dit nog primitieve niveau in die zin de aanleiding tot de vormgeving van zichzelf, vorm en vormgeving die de lichamelijke geest in beginsel reeds is. Vormgeving die al voortschrijdend (zichzelf *bildend*) het zelfzijn, dat is de zuivere vorm, *für sich*, voor zichzelf aanwezig doet zijn.

Commentaar bij paragraaf 396

Daar in Hegels filosofie eenheid in veelheid alsook veelheid in eenheid, hoe subtiel, complex en op hoeveel verschillende niveaus ook gedacht, sinds de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* reeds een uitgemaakte zaak is en in de Logik als zodanig tot (zuiver) begrip is gebracht, dus ook het daaraan beantwoordende subjectbegrip, kan hij hier spreken over het “ene, gelijkblijvende subject”. De geestesfilosofie beoogt de explicitering te verschaffen van de inhoudelijk rijke, concrete identiteit die hieruit voortvloeit.

Richt men zich slechts op de actualiteit van de geleidelijke, soms snelle en soms langzame veranderingen die zich aan het menselijke lichaam voordoen, dan doet de niet positief te beantwoorden vraag zich voor wat nu eigenlijk het gelijkblijvende daarin of daarvan is.

Door deze zienswijze heeft men zich zelfs al in feite beroofd van de mogelijkheid om van “veranderingen” te spreken. Het constateren van veranderingen vooronderstelt zowel in het veranderende als in degene die de veranderingen beschouwt “iets gelijkblijvends”. Hetzelfde geldt in zelfs nog sterkere mate voor degene die “veranderingen” bij zichzelf waarneemt. Psychologisch, berustend op onze herinnering, of zelfs slechts op ons vermogen “ons zelf” abstract terug te denken in de tijd maar ook vooruit in de tijd – “ik besta niet alleen op dit ogenblik, maar bestond al veel eerder en besta ook morgen nog” –, verwonderen we ons wel eens dat we op bepaalde momenten of in periodes zus of zo waren, dachten of handelden en dat dit ons nu zeer vreemd aandoet, alsof het iemand anders betreft. Maar ook deze ervaring vooronderstelt ons zelfzijn, het ene gelijkblijvende subject, want die psychologische verwondering of verontrusting ontleent als zodanig daaraan haar zin.

Commentaar bij paragraaf 401

Een verhelderend voorbeeld is het ervaren van een melodie als een zinvol geheel, al staat dat op een veel hoger plan dan het hier behandelde niveau van de primitieve gewaarwordingen. De gewaarwording van elke afzonderlijke noot moet in en door de ziel, dat is het in het andere gelijkblijvende, in het verloop van de tijd vastgehouden, “herinnerd” worden, om zodoende het geheel

van de melodie te kunnen vormen. Omgekeerd worden prikkels die uit het innerlijk komen tot iets lichamelijks, want in de vorm van de gewaarwording manifesteren ze zich als een aangedaan worden van het lichamelijke.

Hegel laat zo zien dat op dit niveau een en ander zich kan voordoen als datgene, dat we nu het psychosomatische, of specifiek de psychosomatische aandoeningen, noemen. Voorts gaat hier duidelijk worden wat in de aristotelische en thomistische traditie bedoeld wordt met de vaststelling dat de geest, of de ziel de vorm van het lichaam is: "(...) die Materialität (...) meines Körpers (...) wird von meiner Seele überall durchdrungen."¹²⁶⁶

Kritische terugblik op: Die natürliche Seele

In paragraaf 391 begint Hegel, na de uitvoerige voorbeschouwingen, met de werkelijke explicitering van de geest door het *an sich*, het nog onontwikkelde beginsel van de ziel te bepalen. Het algemene van de wereldziel, het beginsel van de eenheid van denken en zijn van het Al, het begrippelijke van de natuur moet zich in zijnden, in individualiteiten (*Einzelheit*) tot uitdrukking brengen, daarin heeft het zijn werkelijke waarheid.

De algemene ziel van alles, de wereldziel, is niet onmiddellijk subject, in de zin van het in zijn onderscheidingen bij-zich-blijvende en deze onderscheidingen samenvattende en overkoepelende. Het Al is daarom geen organisme –: de kosmos van de Grieken als het Grote Dier –, maar is verbrokkeld in vele zijnden die innerlijk op elkaar ingespeeld zijn, want allen deelhebbend aan en voortkomend uit de algemene substantie, of het zijn, dat in die zin hun algemene eenheid of ziel vertegenwoordigt. De onmiddellijk gegeven menselijke ziel – en al het onmiddellijk gegevene is *zijn* of natuur, *physis* – heeft dus ook deel hieraan; de menselijke ziel heeft daarom op dit niveau “natuurlijke eigenschappen”.

Die natuurlijke ziel bemiddelt tussen de algemene ziel van de natuur of het Al, *die Weltseele*, en de individualiteit. Of anders gezegd: de wereldziel verkrijgt haar werkelijke waarheid pas in de individualiteit of subjectiviteit. En deze laatste is in de vorm der onmiddellijkheid de zijnde of natuurlijke ziel, waaraan bepalingen in de gestalte van natuurlijke kwaliteiten kleven.

De algemene ziel als *Weltseele*, waarmee Hegel de *natürliche Seele* begint,¹²⁶⁷ is de stoïcijnse *logos*, of de neo-platoonse wereldziel. Daaraan heeft de mens als natuurgegeven, als *seiende*, *natürliche Seele* op specifieke wijze onmiddellijk en innerlijk deel, zoals alle zijnden tezamen en elk afzonderlijk naar hun eigen wijze. “Der logos, bestimmende Vernunft, ist das (...), durch alles Verbreitete,

¹²⁶⁶ § 401, Zusatz, p. 110.

¹²⁶⁷ § 391.

die allen Naturgestalten – als Produktionen der logos – zugrunde liegende Substanz und Wirksamkeit (...). Es ist verständige Weltseele (...).”¹²⁶⁸

Hier ligt de scheiding der hedendaagse geesten: kiest men voor logos of chaos? ¹²⁶⁹ Het stoïcisme meent dat de logos zowel de wet van het innerlijk wezen van de mens alsook van die van de natuur is.¹²⁷⁰ In de gehele explicitering van de geest wordt deze onmiddellijke verhouding echter opgeheven en tot een steeds rijkere eenheid ontwikkeld.

Hegels introductie van de wereldziel roept echter tal van vragen op. Is deze door hem geplaatst binnen het kader van een neo-platoons, onvrij emanatie-model of binnen het kader van een vrij, religieus scheppingsmodel? Want Hegel stelt in bovenstaand citaat niet alleen dat de logos de alle dingen doordringende rede is, maar dat de dingen tegelijk de producten daarvan zijn. De logos staat volgens Hegel dus niet alleen garant voor de intelligibiliteit, maar ook voor het in het zijn gesteld zijn van de dingen, maar dan wel naar hun dialectische zin. De “Produktionen” waarover Hegel hier spreekt, zijn namelijk in Hegels opvatting van de logos de “Naturgestalten” als de dialectisch vormgegeven fysische composita en dus niet deze zelfde fysische composita voor zover deze nu juist in de meest sterke zin in het zijn gesteld zijn, zoals de traditionele scheppingsverhouding deze beschouwt.

De vragen die hierbij opgeroepen worden hebben we reeds in hoofdstuk 4 beantwoord, na het geheel van Hegels geestesfilosofie doorlopen te hebben moet het duidelijk zijn of deze antwoorden plausibel zijn.

Dit onmiddellijke, nog onbewuste deelhebben aan de *Weltseele* ontwikkelt zich, naar de oorspronkelijke intentie van de geestesfilosofie genomen (: het “ken uzelve”), tot een bewust willen deelnemen aan de zin van zijn, dat is *Geist in Welt* zijn. Vanuit het beginpunt van dit in-de-wereld-geworpen-zijn *ontwikkelt* de geest zich tot vrij bij-zich-zijn in de wereld, tot openheid voor de samenhang van zin en zijn.

Deze ontwikkeling is de vorming van de geest zelf, daar niets in de natuur, respectievelijk totale werkelijkheid, hem in die zelfwerkzaamheid belérend

1268 Werke 19, p. 262.

1269 Wij willen hierbij opmerken, dat over het algemeen onder “chaos” wordt verstaan het contingente, toevallige samenkomen van “dingen”, van “zijnden” en de daaruit voortvloeiende toevallige “gebeurtenissen”. Maar de aard, de hoedanigheden van deze “gebeurtenissen” vooronderstellen wezenlijke, innerlijke kwaliteiten, de logos van de “dingen”, die dan tezamen de hoedanigheid van deze ‘chaotische’ gebeurtenissen tot stand brengen.

1270 Postdialectische Zedelijkheid, p. 83 e.v. (*De overgang van de heer/knecht-verhouding naar de rede (‘Vernunft’)*) en Cobben, *Das endliche Selbst. Identität (und Differenz) zwischen Hegels “Phänomenologie des Geistes” und Heideggers “Sein und Zeit”, Würzburg, 1999, p. 84 e.v. (‘Der Stoizismus; das Selbst, das als Selbstbeherrschung gestimmt ist’)*.

tegemoet kan treden. Dat wil niet zeggen, dat de geest niet van het andere dan hemzelf, zou leren; juist in de erkenning van het andere als andere, in de ontvankelijkheid daarvoor leert de geest zichzelf kennen. De principiële openheid voor de zin van zijn van de zijnden moet zich aan de geest zelf openbaren, moet zichzelf tot haar eigen object vormen, een prestatie die echter niet zonder het andere, de wereld tot stand is gekomen. Voor Hegel is de samenhang van zin en zijn van de *Geist*, als hij zegt “*Das Absolute ist der Geist*”.¹²⁷¹ Het blootleggen daarvan was “ (...) die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen.”¹²⁷² Hiermee is de zin van het absolute gebod van het “ken uzelve” aan het daglicht getreden: de eindige geest moet in zijn relatie met het absolute, tot “der Geist” gedacht worden.

Daarmee wordt het andere in dit leer- of vormingsproces van de geest niet ontkend, integendeel, de eindige geest kan slechts in en door het door hem als andere erkende andere, en daarmee tot het absolute doordringend, zichzelf leren kennen. Dat was het project van de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes*, maar deze ontwikkeling is de eigen prestatie van de geest. Eigen, principieel gegeven openheid ontwikkelen opdat de geest toegang verkrijgt tot de samenhang van zin en zijn. Zodoende openstaand voor een evenzeer in principe voortdurend te ontsluiten aanbod van zin en zijn.

Commentaar bij: Die fühlende Seele

Commentaar bij paragraaf 403

Dat de wereld prikkelveld voor levende, zintuiglijke wezens kan zijn, uiteindelijk voor de mens resulterend in verschijnende en vergeestelijkte wereld, is inherent aan het wezen van de wereld. Ofwel, in termen van deze hegeliaanse context: de subject-object verhouding is de absolute geest. De absolute geest manifesteert zich in de vorm der onmiddellijkheid als zintuiglijke indrukken. Ware de absolute geest niet, dan waren er geen “zintuiglijke indrukken”, dan was er geen “bewustzijn”. Het zich tonen van de wereld in de gestalte van prikkels en bewustzijnsinhouden is reeds het zich manifesteren van de absolute geest. Maar nog in de vorm der onmiddellijkheid. De ‘primitiefste’ vorm van onmiddellijkheid van de zintuiglijkheid doet zich voor als zintuiglijke prikkels.

1271 § 384.

1272 § 384.

Op het hier aan de orde zijnde niveau komt de innerlijke band van subject en wereld – de band die dus absolute geest is – in prikkeling en prikkelgevoeligheid tot uitdrukking.

Het totale complex van menselijke zintuiglijkheid, van bewustzijn, al de wijzen waarop de wereld zich aan de mens voor kan doen, komt niet voort uit een samenloop van regionale factoren, maar zijn uitdrukking van het absolute wezen van de werkelijkheid. Vandaar dat Hegel er van uit kan gaan dat de subject-object verhouding de absolute geest is.

Idealität is negatie van het reële, dat wil zeggen, het principieel zich onderscheiden van het reële, door het in de gestalte van de gewaarwording of van het bewustzijn op te nemen, waarbij dus het reële virtualiter is en bewaard blijft. Het ‘weerspiegelen’ van de wereld door menselijk bewustzijn en geest is werkelijkheids- of zijnsbetrokken, hoe complex deze relatie van zelfzijn en zijn ook is.¹²⁷³

Commentaar bij paragraaf 405

Hier, op het plan van de suggestibiliteit, ligt de grond voor de vele mogelijke gevallen van beïnvloeding (op een hoger psychisch niveau) door een ander, waarbij het lijkt of het eigen gevoelens en handelingen zijn, maar door die ander, die “goede” of “kwade genius”, opgedrongen. De *folie á deux* kan zo een extreem voorbeeld daarvan zijn; de massahysterie door de kwaadwillende manipulator, enz. Gevallen van goede beïnvloeding kunnen bijvoorbeeld zijn: in de opvoeding, het jonge kind het “goede voorbeeld” geven, deugdelijk onderwijs, de verruimende ervaring door een kunstwerk.

Commentaar bij paragraaf 406

Het lijkt alsof Hegel, door zijn beducht zijn voor de mogelijk negatieve effecten van het menselijke gevoelsleven, dit belangrijke deel van de menselijke geest bij voortduring een ondergeschikte en zelfs minderwaardige plaats toebedeelt.

Hoewel Hegel zeker de menselijke emotionaliteit een plaats geeft in het menselijke geestesleven – in zijn Muziekethiek bijvoorbeeld is dat zeer expliciet het geval – is hij toch, ons inziens, op dit vlak teveel bevangen door de rationaliteit van de moderniteit. Die rationaliteit die het gevoelsleven een ondergeschikte plaats in het menselijke leven toekent en die deze gevoelens zozeer aan banden wil leggen, dat deze erdoor verstikt dreigen te geraken. Spinoza’s behandeling van de emoties in zijn *Ethica* onder de titel ‘Over de

1273 Zie ook: Eigenaard van het godsbewijs, p. 416: de menselijke geest is niet slechts “pure representatie”, of weerspiegeling, maar “open geestelijke zijnsvorm”.

menselijke knechtschap of de macht van de aandoeningen' spreekt wat dat betreft boekdelen. Het onderworpen zijn van de mens aan de emoties moet door het verstand overwonnen worden door de emoties te temmen, waardoor deze aan het verstand onderworpen worden en de rollen dus worden omgedraaid. Door een verabsolutering van deze maatregel geraakt de zin van menselijke emoties echter geheel uit het zicht.

Affectbeheersing is een voorwaarde voor het goede verloop van het sociale verkeer – in zoverre is deze vergelijkbaar met de uitgestelde behoeftebevrediging van de knecht als een pijler van menselijke cultuur waarvan hierboven sprake was; en ook daarin speelt de affectbeheersing een rol.¹²⁷⁴ Maar de zin van emoties die zich op een hoger, geestelijk plan bevinden hebben dan ook een geestelijke betekenis. Het zijn de affectieve antwoorden van de mens als zuiver geestelijke wezen, als forma subsistens ofwel als persoon, op het aangesproken worden door de transcendentia – het Schone, Goede en Ware –, door de feitelijke aard van enigerlei iets, een gebeurtenis, of een persoon heen, die de verschijning van de aan hen inherente transcendentia zijn of de in de verschijning in meer of mindere mate ontbrekende transcendentia: het lelijke, het slechte, het onware.¹²⁷⁵

Het verstand kan dan, indien vereist, een uiteenzetting geven van de aard en de elementen van een dergelijk iets, een dergelijke gebeurtenis of een persoon waardoor genoemde affectieve antwoorden naar hun adequaatheid beoordeeld kunnen worden. Een dergelijk verstandelijk onderzoek kan dan ook tot de conclusie komen, dat het affectieve antwoord niet adequaat was, daar het berustte op een verkeerde beoordeling van het object, dus dat het op een illusie berustte.

Het voert te ver om hier op alle details en consequenties van dit onderwerp in te gaan. Behalve dat wij willen onderstrepen dat het nu juist de transcendentia zijn waardoor de mens het meest intens en innerlijk betrokken is bij de zin van alle werkelijkheid, waaronder uiteraard de mens zelf. Deze betrokkenheid kondigt zich het meest direct in de daarmee overeenstemmende emoties aan en daarmee verkeren deze emoties in de metafysische sfeer zoals Hollak die viseert. Het "diepste verlangen"¹²⁷⁶ is dan ook die emotie die reikt naar datgene dat de absolute vervulling van die metafysische sfeer garandeert: de persoon God.

Tal van menselijke emoties bevinden zich op een veel hoger, geestelijk plan dan de door Hegel in deze paragraaf behandelde emoties. Zuiver geestelijke emoties zijn medelijden, medeverheugen, hoopvolle verwachting, bezorgdheid

1274 Zie hierboven onze behandeling van de heer-knecht relatie (§§ 430-435).

1275 Zie onze behandeling van Objectieve rangorde, Hoofdstuk 3.2.

1276 Een werkelijke metafysica, p. 158.

(voor anderen), een gevoel van berusting, optimisme, bewondering, verdriet, vrees, een gevoel van vertrouwen, van geborgenheid en nog vele andere modi van het gevoelsleven. Het zijn de (gevoels)vormen waarmee we ons tot de wereld en anderen verhouden, ofwel gevoelsmatig antwoorden op dat wat de wereld en anderen aanbieden of ons onthouden. Hun ‘signaal’-functie heeft zeker een diepliggende redelijke en zelfs metafysische betekenis.

Sinds Plato heeft dit wantrouwen ten aanzien van emoties de filosofie begeleid – het ging haar toch om de intelligibele structuur van de werkelijkheid!? –; en vooral sinds het rationalisme van Descartes en Spinoza – en de daaraan parallel ontstane en zich ontwikkelende vrije, kapitalistische markt – moeten emoties, zouden we bijna kunnen zeggen, worden weggerationaliseerd. Gezien deze sfeer van de moderniteit, is het niet zo verwonderlijk, zoals hierboven reeds gezegd, dat het IVe boek van Spinoza’s *Ethica* als titel draagt: ‘Over de menselijke knechtschap of de macht van de aandoeningen’. Het is vooral Scheler geweest die heeft laten zien dat (geestelijke) emoties evenzeer een deel van de intelligibele wereld uitmaken.

Commentaar bij paragraaf 412

Hier vangt met het “Ik” in principe, in scholastieke termen uitgedrukt, de geest als forma subsistens aan, de eindige *geestelijke* zijnswijze, die zich als zijnsgraad onmiddellijk tot het absolute verhoudt. Methodisch is het uiteraard terecht, dat Hegel het Ik als de idealiteit van de intelligibiliteit dat zich innerlijk verhoudt tot de absolute intelligibiliteit van de werkelijkheid systematisch ontwikkelt en zodoende de mens als Geist in Welt tot begrip weet te brengen. Langs deze lijn wordt in Hollaks visie zelfs het niveau bereikt waarop die onmiddellijke relatie nog zuiverder tot uitdrukking kan komen. Maar daar Hegel in deze systematische ontwikkeling de relatie van het eindige zelfzijn met de absolute geest tot het eind uitstelt, treedt die onmiddellijke relatie in zijn filosofie niet meer duidelijk naar voren. Maar dat betekent ons inziens wel, dat op grond van Hollaks begrip van de hegeliaanse filosofie, dezelfde weg die Hegel in zijn geestesfilosofie doorloopt niet meer op diezelfde wijze bewandeld behoeft te worden.

Wij weten, dat het Ik dat tot Geist in Welt wordt ontwikkeld zich tevens en onmiddellijk tot de absolute persoon verhoudt en dat deze verhouding evenzeer in de subjectieve geest meespeelt en in het resultaat daarvan, de vrije geest, tot uitdrukking moet komen.

Na dit essentiële voorbehoud richten we ons weer op Hegels systematische ontwikkeling. Hoewel het Ik zich zodoende uit de substantie van zijn lichamelijkheid heeft geëmancipeerd, blijft deze zuiver geestelijke zijnswijze,

dit bij-zich-zijn, deze zuivere identiteit in de vorm der onmiddellijkheid nog ondergedompeld in zijn stoffelijke zijnswijze. Op grond waarvan, zoals we hieronder zullen zien, het onderscheid tussen bewustzijn en wereld op zal treden.

Het is een onomstotelijk feit, dat de mens zijn lichaam tot object kan nemen. Dieren doen dat echter tot op zekere hoogte ook en wel in zuiver praktische zin: de kat die zich likt teneinde zijn vacht schoon en soepel te houden, de eend die haar verenkleed invet. Maar de mens als waarnemend, zoals we hieronder in de paragrafen over *das Bewußtseyn, als solches* zullen zien, neemt het object als object, en doet dat onder bepaalde condities ook met zijn lichaam, als individu of in wetenschappelijke zin. Het gaat de filosoof om dat wezenlijke verschil tussen mens en dier, om het verschil tussen de intentionaliteit van het dierlijke bewustzijn en de principiële openheid voor de zin van alle zijn van de mens op grond van zijn geestelijke identiteit.

Kritische terugblik op: Die Seele

Zoals we hebben gezien is de zuiverste materia in Hegels logica het zuivere zijn, het onmiddellijk gegeven als het onbepaalde, dat tevens het positieve, het in die zin bepaalde, dus forma, is. Het is inderdaad de eenvoudige en onontkoombare consequentie die Hegel getrokken heeft uit het inzicht dat de eerste zijnsbeginselen van het fysisch compositum, stof en vorm, nooit afzonderlijk gegeven zijn, maar als zijnsbeginselen van de gegeven zijnden in eenheid daarin zijn. Het is dan ook om die reden dat Hegel voor het onmiddellijk gegeven deze onmiddellijk gegeven synthetische eenheid laat gelden. Hegel heeft het zijn van de zijnden als materie-vorm schema, ofwel als fysisch compositum gesteld. Steeds zullen dan uit die onmiddellijke gegevenheid, uit het zijn van de zijnden, beide nog met elkaar verstrengelde zijnsbeginselen van elkaar losgewikkeld moeten worden. Om zodoende tot het wezen en tot hun concrete, volle ontplooiing en adequate zijnseenheid, tot de waarheid van het zijnde, dat wat het zijnde als zodanig is, te komen.

Deze zienswijze laat Hegel gelden voor de explicitering, ofwel de *Bildung*, het zichzelf vormgeven van de geest uit het onmiddellijk, lichamelijk gegeven zijn van de mens op aarde.

Laten we nu de grote lijn daarvan tot hier toe nog eens natrekken.

1. Met het onmiddellijk lichamelijk gegeven zijn, met het *zijn* van het geslacht mens corresponderen algemene natuurlijke kwaliteiten, bepalingen, de eerste *vormen* op zuiver fysiek niveau. Terzijde: daar deze kwaliteiten nog natuurlijke, maar in wezen vergeestelijkte, kwaliteiten zijn, zijn ze ook nog aan het toeval overgeleverd en kunnen er dus afwijkingen van het normale optreden.

2. De onmiddellijk gegeven lichamelijkheid, als onmiddellijke eenheid van natuur en geest, verbijzondert zich soortelijk tot de rassen der mensheid; waarbinnen weer overeenkomstige algemene kwaliteiten optreden.

Al deze kwaliteiten hebben zich, zouden we kunnen zeggen, achter de rug van de mensen om op natuurlijke wijze verwerkelijkt. Dat alles valt, misschien ten dele, binnen de werking – *die Mechanik, die Physik en die organische Physik* – van de natuur. Maar zoals we hierboven al eens hebben opgemerkt zijn deze specifiek menselijke kwaliteiten van het lichaam – ook al zijn deze niet bewust als zodanig nagestreefd – door het specifiek menselijke handelen op grond van het gegeven geestelijk wezen van de mens, aan oorspronkelijk dierlijke substanties ontworsteld.

Hegel gaat uit van het onmiddellijk gegeven zijn van het karakteristieke menselijke lichaam. De vraag kan hier oprijzen,¹²⁷⁷ gemotiveerd door de moderne evolutieleer: hoe is dat menselijke lichaam in de tijd ontstaan? Dit lichaam vooronderstelt toch een ontwikkeling van organische substantie, waaruit het menselijk lichaam is voortgekomen!? Het is toch niet uit de lucht komen vallen!?

Dit kan dan zo gedacht worden: op het moment dat deze organische substantie adequaat was aan het geestelijk principe, dat op dat moment het zelfbewustzijn of zelfzijn daarin zich kon gaan manifesteren. Ofwel, in thomistische termen: op het moment dat de zijnsgraad van dat lichaam de metafysische grens bereikt had met, ofwel open stond voor de zijnsgraad van het geestelijke zelfzijn. Het geestelijk zelfzijn dat intrinsiek is aan het stoffelijke, terwijl het stoffelijke extrinsiek blijft aan het geestelijke. Op dat moment in de tijd van de eindigheid werd de mens als geestelijk zelfzijn geschapen in de meest sterke zin, als verheven boven de afgrond van het kunnen-niet-zijn.

Misschien brak dat moment aan in de gestalte van de hominiden, het moment waarop het geestelijke principe de verdere lichamelijke ontwikkeling onmiddellijk en op nog van zichzelf onbewuste wijze motiveerde en stuurde, totdat tenslotte de gestalte van de moderne mens, ongeveer 30.000 jaar geleden, werd bereikt. Waardoor dus de lichamelijke ontwikkeling naar die laatste gestalte toe door het geestelijke principe werd bewerkstelligd. Naar de mate waarin er door de werking van het geestelijke principe meer cultuurvormen werden ontwikkeld – waaronder eerste vormen van menselijke taal, voortschrijdend technisch kunnen en complexere sociale vormen – naar diezelfde mate konden meer dierlijk lichamelijke kenmerken, die nog nodig waren om zich in een natuurlijke omgeving te kunnen handhaven, afgeworpen worden.

1277 Zie onze behandeling van Wording (hoofdstuk 3.2), waar we al dieper op deze vraag zijn ingegaan.

Wij, die vertrouwd zijn geraakt met de evolutionistische kijk op de ontwikkeling van het organische leven op aarde moeten tevens de evolutie van de mens, volgens de intentie van Hegels filosofie, begrijpen als een door de mens zelf voltrokken overgang, een wezenlijke *Bildung*, van het dierlijke naar het menselijke.¹²⁷⁸

Was het functioneren van het geestelijke principe – openheid voor de zin van zijn, zelfzijn van de mens – aanvankelijk en gedurende lange tijd in de ontwikkeling, de geschiedenis van de mensensoort immanent aan het kennen en handelen, geleidelijk breekt daarentegen het besef van de eigen aard van de mens door en is de emancipatie van het geestelijke aan het licht getreden. In de oude religies en mythen wordt dat op allerlei wijzen uitgesproken.

In dat laatste nu ligt de intentie van Hegels filosofie en in alle waarlijke filosofie: dit wezenlijke besef van het eigen wezen van de mens, zijn eigenaardige verhouding tot het absolute, en zodoende zijn bestemming, te expliciteren en tot bewust functioneren te brengen.

Door Hegel samengevat in de oproep “ken uzelve”.

De lijn van de geestelijke vormgeving zet zich voort in:

3. Etnische verbijzonderingen; de karakteristieken daarvan staan al op een hoger plan van de geest.

4. Individuele trekken; geslachtelijke verschillen; leeftijdsfasen: het bij dit alles gelijkblijvende subject.

5. De prikkelgevoeligheid: de van nature gegeven band met het andere. Het besef daarvan ligt op het niveau van de geest, het niveau van het zelfzijn, op het plan waarvan dan ook de eenheid van immanentie en transcendentie ligt, de innerlijke relatie van het geestelijke met het zelfstandige andere.

6. Het oorspronkelijke gegeven, de onmiddellijke, vergeestelijke lichamelijkheid blijkt zodoende steeds concreter, steeds rijker zich te vormen, ofwel door zijn geestelijke principe gevormd te worden. Concrete eenheid van en in veelheid; zelfzijn in en met het andere. De absolute vorm daarvan is het zelfzijn.

In Hegels geestesfilosofie gaat het om de concrete explicitering van het begrip van de geest. Het begrip, ofwel het principe van de geest is zijn bij-zich-zijn en het onmiddellijke zijn daarvan is het menselijke lichaam, op aarde. Het lichamenlijk gegeven zijn van de mens is dus het uitgangspunt van Hegels geestesfilosofie. Het gaat in eerste en laatste instantie om het geestelijk beginsel, het bij-zich-zijn van de eindige en oneindige geest; op de explicitering daarvan is Hegel gericht en dat beginsel wordt door hem ontwikkeld ‘binnen in’ en zich emanciperend uit het menselijk lichaam als fysisch compositum: Ik, en van daar uit komende tot de *Vernunft*.

1278 Wording, p. 82/83.

In het hoofdstuk ‘Zin en zijn’ hebben we als kritische maatstaf voor onze tekstanalyse het koppel fysisch-metafysisch compositum behandeld; het koppel dat het kruispunt is van de loodrecht op elkaar staande assen die de dimensie van het zich verwerkelijkende ‘absolute’, respectievelijk de dimensie van het volmaakt absolute vertegenwoordigen.

Om de betekenis van een en ander in de herinnering te roepen halen we hieronder nog enige passages aan uit het artikel ‘Over de graden in het zijn’ van Barendse.

“(In het fysische wereldbeeld) is een ding door te zijn wat het is, tegengesteld aan het positief-andere zijnde. (In het metafysisch wereldbeeld) is het ding door te zijn wat het is tegengesteld aan zijn pure ontkenning, niet-zijn. In het eerste heerst een fundamentele en definitieve veelheid van de dingen, in het tweede verschillen zij van elkaar gradueel, volgens meer en minder in het zijn, zodat hun onderling onderscheid in een meer oorspronkelijke eenheid berust.”¹²⁷⁹

Met betrekking tot het onderscheid van het fysische en het metafysische wereldbeeld:

“Het verschil tussen beide berust op de verschillende wijzen waarop de onderlinge eenheid der dingen zich verhoudt tot hun zijn. In het fysische wereldbeeld is de eenheid der dingen secundair t.a.v. hun zijn, in het metafysische echter fundamenteel.”¹²⁸⁰

Barendse benadrukt hier sterk het verschil tussen de metafysische eenheid en de fysische, *gevolgelijke* eenheid daar de eerste inderdaad de meest fundamentele is. Maar Hegel gaat uit van wat bij Barendse de gevolgelijke eenheid is, juist om de zijnden in hun relationaliteit te vatten, de relationaliteit waarin de zijnden als zijnden tot uitdrukking kunnen komen. Hegel dialectische ontwikkeling van de gevolgelijke eenheid, laat zien dat er pas sprake kan zijn van concrete zijnden als deze in hun zijnsrelationaliteit begrepen zijn: de identiteit van identiteit en onderscheid, hun samen-zijn.

Desondanks is de menselijke geest in staat, los van, of uitstijgend boven deze dialectische ontwikkeling, te vragen naar het zijn van de zijnden in de meest sterke zin. Daar staat dan weer tegenover dat deze vraag adequater gesteld kan worden als de eigen zelfstandigheid van de mens als Geist in Welt tot begrip is gebracht, wat in de hegeliaanse filosofie is gebeurd.¹²⁸¹

1279 Barendse, a.w., p. 66 e.v.

1280 Barendse, a.w., p. 49 e.v.

1281 Een werkelijke metafysica, p. 158: “Maar deze (metafysische) sfeer wordt pas

Wij willen daarom hier nogmaals¹²⁸² wijzen op het scherpe onderscheid dat Thomas wist te maken tussen de reële essentie-existentie structuur van het metafysisch ‘compositum’ en de materie-vorm-structuur van het fysisch compositum. Daardoor werd het mogelijk in te zien – wat door Hegel tot op grote hoogte werd veronachtzaamd –, dat de twee zijnsbeginselen materie en vorm het zijn van het zijnde in sterke zin, namelijk het metafysisch ‘compositum’, vooronderstellen. De vooronderstelling die het nu juist mogelijk maakt om het eindige zijnde in zijn relatie met het absoluut volmaakte, waarin de fundamentele eenheid van alle zijn gelegen is, te vatten.

Die Phänomenologie des Geistes. Das Bewußtseyn

Voorbeschouwing

Met de explicitering van de *wirkliche Seele* is de ontwikkeling of explicitering van de menselijke geest op het punt gekomen waarop Hegels zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* begint.

Het zinvol kunnen uitvoeren van het project van de *Phänomenologie* – van alle filosofie – vooronderstelt dus het feitelijk, lichamelijk en geestelijk voldragen bestaan van de mens, zo eenvoudig ligt dat. Dan pas kan met het wijsgerige project begonnen worden en daarmee stemt het overeen met alle andere menselijke ‘volwassen’ projecten.

In de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes*, dat als de weergave van “het proces van het „für sich” worden van de idee” op deze wijze Hegels gehele filosofie representeert,¹²⁸³ was het Hegel erom te doen aan te tonen, dat de menselijke geest, in het bijzonder in de gestalte van de filosofie, werkelijk toegang heeft tot de zin van alle zijn: het absolute weten in het andere als andere bij zich te zijn. Het natuurlijke bewustzijn, dat de dingen van de wereld reeds aanwijst en benoemt – het zijnde als zodanig *bevestigt* –, vormde daarbij zijn uitgangspunt. Een standpunt dat het lichamelijk en als bewustzijn aanwezig zijn in de wereld, het puur organisch-zintuiglijk in de wereld zijn, waarmee de onderhavige geestesfilosofie begint, vooronderstelt.

Daar dat laatste gegeven, het zuiver, zonder meer geestelijk-organisch onmiddellijk verbonden zijn met het (natuurlijke) zijn, dat zich nog niet tot een zelf of Ik heeft ontwikkeld, niet in staat is naar het zijn van de zijnden en hun zin te vragen, ware het onzinnig geweest als Hegel zijn filosofische project

adequaat benaderd nadat men door middel van de dialectiek heeft gevat wat het zelfzijn van de mens is.”

1282 Scheppingsidee, p. 306.

1283 Structuur, p. 359.

van de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* daarmee was gestart. Om het filosofische project te beginnen, moest Hegel dát uitgangspunt nemen, waarop de wereld, als de verschijning van vele zijnden, reeds voor een bewustzijn in de vorm der onmiddellijkheid gegeven is. Met als gevolg, dat daar inderdaad onvermijdelijk in aanvang het onderscheid tussen het gegevene en het bewustzijn ervan optreedt. Maar tevens blijkt deze als zodanig ervaren kloof de stuwende factor te zijn die Hegels filosofische project, het aantonen van de innerlijke band van immanentie en transcendentie, van menselijke geest en werkelijkheid, tot een goed einde weet te brengen.

Het standpunt waarop de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* haar aanvang nam, is hier, in de aan de orde zijnde geestesfilosofie, geëxpliciteerd uit het als lichamelijke geest aanwezig zijn van de mens op aarde. Deze explicitering levert tevens het bewijs dat het bewustzijn niet los staat van de onmiddellijke verbondenheid van mens en wereld en óók, dat de vraag naar het zijn van de zijnden en hun zin niet op het niveau van die onmiddellijke verbondenheid gesteld en zeker niet opgelost kan worden. Maar dat voor dat laatste de fase van die distantie, vertegenwoordigd door het bewustzijn, doorlopen moet worden.

Hoewel Hegel zijn filosofische project laat beginnen met de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* die het natuurlijke bewustzijn, het bewustzijn in de vorm der onmiddellijkheid, tot uitgangspunt neemt, blijkt uit zijn hier behandelde geestesfilosofie, dat deze vorm van de menselijke zijnswijze, die schijnbaar een onoverbrugbare kloof tussen mens en wereld vertegenwoordigt, ontwikkeld wordt uit de oorspronkelijke zijnseenheid van mens en wereld. Een zijnseenheid die uiteraard, want deze ontwikkeling is een organisch-cumulative explicitering van het oorspronkelijke gegevene, in deze gehele ontwikkeling bewaard blijft. Dus de zijnseenheid wordt in deze antropologie niet achteraf door het klievende bewustzijn kunstmatig aan de brokstukken “wereld” en “zichzelf” toegevoegd. Van het begin af aan is ze aanwezig geweest en wordt deze zodoende niet door het bewustzijn gefabriceerd, maar als een geschenk ontvangen en uit de doeken gedaan.

In de fundamentele kritiek op Hegels, als onmogelijk gekwalificeerde, project, dat hij namelijk zijn wijsgerige uitgangspunt neemt in het eindige bewustzijn om te komen tot het “absolute kennen” – of in onze terminologie: tot de innerlijke samenhang van zin en zijn –, zijn verscheidene, vaak met elkaar samenhangende punten van kritiek te onderscheiden. Enkele daarvan zullen we hier aanstippen om erop te kunnen wijzen, dat veel daarvan, gezien Hegels explicitering van de geest, die we reeds voor een deel nagetekend hebben, alsook met betrekking tot de hierna volgende ontwikkeling, in hoge mate ongegrond is.

Wat betreft het verwijt, dat door uit te gaan van het bewustzijn, nooit het zijn van de zijnden bereikt kan worden, want de figuur van de substantiële

scheiding van subject en object vertegenwoordigend, hebben we al enigszins met het voorafgaande laten zien, dat dit niet zo heet gegeten behoeft te worden als het wordt opgediend. Het bewustzijn, dat, hoe men het ook wendt of keert, in al zijn geledingen de vorm is waarin de wereld of nog intenser gezegd het in-de-wereld-zijn verschijnt, daarvan heeft Hegel hier in zijn geestesfilosofie laten zien, dat het zich naar zijn wezenlijke zin opbouwt – en tevens emancipeert – uit het onmiddellijk, natuurlijk verbonden zijn met de wereld. En zo wordt door hem aangetoond, dat het bewustzijn, gecentreerd rond het zelf of Ik en geworteld in het zijn, een noodzakelijk moment is van het kunnen staan in de *Lichtung des Seins*¹²⁸⁴ en deze op een bepaalde wijze ook vertegenwoordigt.

Het bewustzijn wordt inderdaad gedegradeerd tot een menselijke zijnswijze die de mens slechts tot een vreemdeling in het Al en ten opzichte van zichzelf maakt, wanneer men niet de gehele context van Hegels geestesfilosofie waarin het staat, erbij betreft. De regionale kennis die het dierlijke bewustzijn bezit, waardoor het zodanig met het andere om weet te gaan en zich in zijn regionale wereld weet te situeren dat het zich kan handhaven en ontplooien – eertijds met de nu in het wetenschappelijke milieu in onbruik geraakte term “instinct” aangeduid – wijst al op het ‘inzichtelijk’ op elkaar betrokken kunnen zijn van (dierlijk) bewustzijn en werkelijkheid; een bijna mysterieus gegeven waardoor vooral Bergson in wijsgerige zin (terecht) gefascineerd werd.¹²⁸⁵

1284 Heidegger, Holzwege, Frankfurt a/M, 1950.

1285 Het instinct wordt in Hoofdstuk II van *De scheppende evolutie* uitvoerig besproken. Deze inzichten van Henri Bergson over het vitalisme worden zeer uitgebreid behandeld in *L'évolution Créatrice*. Dit boek werd geschreven in 1907. Het vitalisme van Bergson is vooral gericht op de geest van het menselijke wezen. Bergson ziet het leven als een ononderbroken stroom, waarin alles tot eenheid vervloeit. Het doel van het leven is het leven. Een tweede kenmerk, naast het élan vital, is duur, die net als het élan vital een dynamiek is die overal aanwezig is, waardoor er onmogelijk een onderscheid kan gemaakt worden tussen verleden, heden en toekomst. Deze dimensies mogen niet worden gezien als aparte categorieën van het leven van een mens, maar als dimensies die verbonden zijn met elkaar zonder ook maar een onderscheid te kunnen maken. Samen met het leven is ook het instinct van groot belang bij Bergson. Het instinct wordt namelijk beschouwd als een tegenhanger van het intellect in de mens. Bergson is er zich echter van bewust dat de mens doordrongen is van zijn intellect en dat het daarom ook moeilijk is om zich daar als mens van los te koppelen. Toch is hij ervan overtuigd dat elke mens een instinct bezit. Over het instinct wordt in *De scheppende evolutie*, (vertaling W.G. De Marez Oyens, Amsterdam, 1925), in Hoofdstuk II onder meer opgemerkt: (p. 195) “Als men dus slechts de uiterste gevallen beschouwt, alwaar men een volledige overwinning aantreft, of van het verstand of van het instinct, dan vindt men tusschen die beide een essentieel verschil: *het instinct in zijn uitersten vorm is het vermogen om zich te bedienen van – en zelfs het aanzijn te geven aan organische*

Het menselijke bewustzijn omvat en vooronderstelt meer dan het dierlijke bewustzijn. De regionaliteit die ook het menselijke bewustzijn, ten dele, kenmerkt, daarvan is de menselijke geest zich bewust. De regio van zijn bewustzijn heeft de wereld, of de totaliteit als achtergrond. De inzichtelijkheid die zowel het meer door het praktische getekende dierlijke bewustzijn als het menselijke bewustzijn, dat meer door het theoretische gericht is, in de hier en nu verschijnende regio van de wereld, bezit, is een gegeven. Een gegeven, dat echter, zoals elk willekeurig gegeven, onder bepaalde omstandigheden door de mens niet voor zoete koek wordt aangenomen. Ook dat laatste gegeven impliceert weer een zijnswijze van de mens die meer omvat dan het bewustzijn zonder meer.

De fundamentele vragen die zich dan voordoen, luiden: hoedanig is de aard van zowel de werkelijkheid als het menselijk bewustzijn, respectievelijk diens kenvermogen dat deze inzichtelijkheid in zichzelf inzichtelijk wordt. Dit laatste kennende vragen of denken buigt zich dan over inzichtelijkheid, die al van het begin af aan gegeven is. Onlosmakelijk hiermee verbonden, soms in tijd eraan voorafgaand, is de vraag hoe de betreffende regio verbonden is met de totaliteit van de wereld. Deze was eigenlijk al geïmpliceerd in de vraag naar de aard van de (regionale) werkelijkheid die inzichtelijkheid mogelijk maakt. De metafysica antwoordt daarop dat *zijn* alle regio's en hun respectieve zijnden verbindt en tevens het plan is waarop menselijke inzichtelijkheid existeert. Het is het zuiver geestelijke *zelfzijn* van de mens als intellectus dat zich op dit plan bevindt en beweegt.

De antwoorden die de reële menselijke existentie op filosofische wijze op deze vragen geeft en heeft gegeven, worden door Hegel in zijn geestesfilosofie

werktuigen; en het verstand in zijn uitersten vorm is het vermogen om anorganische werktuigen te maken en te gebruiken. (...). Het instinct is (...) noodzakelijkerwijze gespecialiseerd daar het slechts bestaat in het zich bedienen van een bepaald instrument voor een bepaalde doeleinden." (p. 196) "Men mag aannemen, dat verstand en instinct aanvankelijk dooreengestrengeld voorkwamen, dat de oorspronkelijke psychische activiteit beide inhield, en dat, als men ver genoeg in het verleden terugging, men instincten zou aantreffen, die dichter bij het verstand staan, dan die van onze hedendaagsche insecten en een verstand, dat meer verwant is aan het instinct dan dat van onze werveldieren." (p. 198) "(...) verstand en instinct (houden) verschillende soorten van kennis (in)." (p. 205): "het verstand is, wat betreft hetgeen daarin is aangeboren, de kennis van een vorm, het instinct houdt de kennis van iets stoffelijks in." (p. 208): "Er zijn dingen, waarnaar alleen het verstand kan zoeken, maar die het steunend op eigen kracht, nooit zal vinden. Die dingen zou alleen het instinct kunnen vinden, maar het zal ze nooit zoeken." (p. 225) "Het verstand wordt gekenmerkt door een natuurlijk onvermogen, het leven te begrijpen. Het instinct daarentegen is geheel naar den vorm zelve van het leven gemodelleerd."

in hun samenhang geëxpliciteerd. Het is dan bijvoorbeeld ook niet zo vreemd, zoals we hierboven in onze parafrasering hebben gezien,¹²⁸⁶ dat hij uit deze antwoorden eveneens het fenomeen van de taal begrijpt. Taal als het antwoord, zouden we kunnen zeggen, dat het redelijke bewustzijn geeft op de vraag hoe het zijn in-de-wereld-zijn, waaronder zijn immanente kennis en alles wat zijn innerlijk beroert, op een algemene, en zodoende op communicatieve, wijze, ook voor hemzelf, tot uitdrukking kan brengen. Zonder nu daarop dieper in te gaan, wijst dit laatste er reeds op dat Hegel de intersubjectiviteit niet veronachtzaamt, maar integendeel de zin ervan en haar plaats in het geheel van de geestesfilosofie eveneens expliciteert.

In sociaalpsychologische theorieën uit het begin van de twintigste eeuw, van met name C.H. Cooley¹²⁸⁷ en G.H. Mead¹²⁸⁸ wordt het bestaan van het zelfzijn, zelfbewustzijn of Ik opgevat – in een reactie op de metafysische, idealistische beschouwingen met betrekking tot het menselijke zelfzijn, of Ik – als geconstitueerd door invloeden van het intersubjectieve verkeer.¹²⁸⁹ Op zichzelf binnen het kader van de menswetenschappen plausibele theorieën die in de loop van de twintigste eeuw hun vruchten hebben afgeworpen. Maar deze theorieën over dit vormingsproces vooronderstellen meer dan zij binnen hun eigen ontwerp waar kunnen maken. Zoals we hierboven hebben gezien bij de heer-knecht verhouding¹²⁹⁰ die Hegel naar haar zin expliciteert, verkrijgt het zelfbewustzijn inderdaad objectiviteit in deze verhouding tot de ander, maar daarbij is het subjectieve beginsel, de abstracte identiteit, Ik reeds ontwikkeld en dus voorondersteld voordat er sprake kan zijn van een objectieve gestalte.

De kritiek die Hegel heeft op de rationele en empirische psychologie van de periode die vooraf ging aan zijn eigen wijsgerige activiteiten, dat deze namelijk niet vanuit het beginsel van de geest te werk gaan, blijft nog altijd van kracht. Nog altijd zien menswetenschappers af van datgene wat door hun wetenschappen voorondersteld wordt; mede daarin ligt het fundamentele verschil tussen deze wetenschappen en de hegeliaanse filosofie met betrekking tot hun begrip van de menselijke geest.

Als we een en ander kort willen formuleren dan komt wat Hegel in *Das Bewußtseyn* doet op het volgende neer: het *zijn* naar de zijde van zijn eerste beginselen, naar zijn categoriale- of verstandsstructuur tot begrip te brengen

1286 §§ 457-460.

1287 1864-1929.

1288 1863-1931.

1289 De ontwerpen voor deze theorieën zijn te vinden in *Human Nature and the Social Order* (1902), de theorie van het “looking-glass self” in *Social Organization* (1909) van Cooley en in *Mind, Self and Society* van Mead, dat een bundel is van zijn verhandelingen die stammen uit de periode 1900-1930.

1290 §§ 430-435.

en daarmee Ik en het zijnde als zijnde als *Vernunft* te vatten. Het Ik als denken, zijn bij-zich-zijn, zijn zekerheid wil zich bewaarheden, dat wil zeggen zich als denken in het begrippelijke van de wereld terugvinden. Maar zo ver is het nog niet, want de beide zijden van de (geest als) verhouding zijn nog abstract, nog niet wederzijds ontwikkeld.

De bovenstaande overwegingen vormen nog de voorbeschouwing. De gang van de zekerheid van het nog abstracte Ik naar de waarheid verloopt via het bewustzijn en het zelfbewustzijn naar de *Vernunft*, het begrip van de geest. Deze ontwikkeling zullen we hieronder nog eens weergeven. Het *verschijnende* begrip, zoals de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* dat in de vorm van het bewustzijn doorvoert, is hier, in de geestesfilosofie van het *zuivere* begrip, moment van de concrete geest. Het is duidelijk, wij wijzen er nogmaals op, dat Hegel hier de explicitering van de innerlijke band tussen de immanentie van het kennen van de kenner en de daaraan tegengestelde transcendentie van de wereld systematisch ten uitvoer brengt. De zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* had deze innerlijke band reeds bewezen, hier wordt deze systematisch, volgens haar zuivere begrip, concreet geëxpliciteerd.

Wat in de geestesfilosofie plaats vindt, is de explicitering van de situering van de concrete menselijke geest in de totaliteit van de wereld, ofwel van het Geist in Welt zijn van de mens. De rol van het *verschijnende* begrip daarin is het emanciperen uit de substantie van het principe van de geest, de *Vernunft*, die zowel de band van immanentie en transcendentie van de kenverhouding, alsook de samenhang van de totale wereld uitmaakt.

Commentaar bij paragraaf 413

Het hier ontwikkelde en nog verder te expliciteren Ik als de identiteit in het anders-zijn, betekent tevens de principiële, theoretische overwinning van de schijnbare kloof tussen Ik en niet-ik, tussen ik en het andere, of de ander.

De wereld zoals deze op zichzelf reilt en zeilt, verkeert zonder dit licht van het Ik in 'duisternis'.¹²⁹¹ In het begin van de geestesfilosofie, in het deel dat handelt over het begrip van de geest, werd gesteld dat het bepaald-zijn van de geest zijn *Manifestation* is, dat zijn bepaald-zijn en zijn inhoud dit openbaren

1291 De vaststelling, dat de wereld aan bezintugde wezens verschijnt legt een fundament bloot, dat meestal niet in ogenschouw wordt genomen. In algemene zin impliceert deze vaststelling echter, dat de objectiviteit van de werkelijkheid in het bezintugde wezen tevens ideëel aanwezig is, waarbij het menselijke zelfbewustzijn bovendien dit ideëel zijn – deze reflectie van het als het zelfstandige, objectieve andere bevestigde – reflecteert en zodoende tot inzichten in het andere kan komen

zonder meer ís.¹²⁹² De geest – het absolute wezen dat allen en alles verbindt – die de eindige zijnden doortrekt en zodoende hun manifestatie mogelijk en noodzakelijk maakt, manifesteert zich pas als zodanig in de menselijke geest, in de zuiver geestelijke zijnswijze die Ik wordt genoemd.

Het zijn de categorieën van het object die in innerlijke samenhang met de categorieën van het Ik geëxpliciteerd worden, of anders gezegd: het subject begrijpt de categorieën waarmee het zijn zelfzijn tot uitdrukking brengt tevens als de intelligibele structuur van zijn object.¹²⁹³ Dit begrip van het intelligibel bij zich zijn in het andere als andere bereikt de geest echter pas systematisch in de Psychologie, via Anschauung en Vorstellung in het Denken; waarbij tenslotte in de absolute geest, de absolute grond voor deze innerlijke verhoudingswijze tot begrip wordt gebracht.

Dit innerlijke verband tussen zijn van de wereld en haar verschijnen – als zintuiglijk en begrijpelijk gegeven –, waar het dagelijks naïef realisme spontaan van uitgaat, ís voor Hegel, zoals blijkt uit zijn begrip van de geest, eigenlijk al een sacraal gegeven. Ik is het “licht” waarin het begrippelijke van het uit het duister van de substantie oplichtende zintuiglijke bewustzijn verschijnt. Het verschijnen en begrippelijke van (de dingen van) de wereld is iets wonderlijks en tegelijk ook niet verwonderlijk.

Commentaar op: Das Bewußtseyn als solches

Commentaar bij paragraaf 422 en 423

Deze toedracht is ook zo uit te drukken, dat hier de verschijning als verschijning (namelijk van iets innerlijks) wordt begrepen. Door deze *Reflexion in sich*, de ontwikkeling van “A = A”, dus van de onmiddellijk gegeven bewustzijnsinhoud “verschijning”, naar het “A als A”, de verschijning als verschijning, is deze als zodanig begrepen. Dus de tegenspraak die schuilt in het verschijnende ding als enerzijds één – het is dát ding – maar anderzijds en tegelijk daarmee gegeven als véélheid van eigenschappen, wordt opgeheven als die veelheid begrepen wordt als voortkomend uit één innerlijke kracht.

Het is het innerlijk der afzonderlijke dingen waarin ze met elkaar overeenstemmen, dat aan hen algemeen is, waaruit hun algemene eigenschappen begrepen kunnen worden; dit begrip gaat zich voordoen als het verschijnen als verschijnen, van iets innerlijks, wordt begrepen. Met dit begrip wordt dus de zintuiglijkheid doorbroken of opgeheven naar het begrip van het innerlijk van het ding van de waarneming.

1292 § 383.

1293 Causa sui, p. 175.

Bij het fenomeen van bijvoorbeeld de val wordt het ding van vele eigenschappen van de waarneming opgeheven en gaat het slechts om het verstandelijk vatten van krachten waar het vallende ding de verschijning van is – de kracht is het “algemene” van de vele kwalitatief verschillende of kwalitatief met elkaar overeenstemmende, afzonderlijke verschijnende dingen die vallen; hier de zwaartekrachtversnelling die in de volgende formule wordt uitgedrukt: $g = 9,81 \text{ m/s}^2$. De eenheid, namelijk de zwaartekrachtversnelling g , wordt in de onderscheidene, namelijk meters (m) en seconden in het kwadraat (s^2) uitgedrukt en omgekeerd komen de onderscheidene samen in de eenheid g .

Of een ander voor Hegels tijd nog actueel voorbeeld, de wet van Boyle: de constante waarde, ofwel de eenheid, van het product van de spanning en het volume van een afgesloten hoeveelheid gas bij gelijkblijvende temperatuur uitgedrukt in de formule $pV=C$. De onderscheidene p en V , respectievelijk spanning en volume drukken zich tezamen in de eenheid C uit. Worden de variërende onderscheidene, namelijk volume (V) en temperatuur (T) in aanmerking genomen, dan wordt de eenheid “spanning” (p) als volgt door de onderscheidene tezamen uitgedrukt: $p=T:V$.

Het kan op het eerste gezicht verbazing wekken dat deze natuurwetenschappelijke formules “hetzelfde” zouden zijn als het zelfbewustzijn van het geïncarneerde, concrete bewustzijn. Een zekere analogie naar structuur is naar het schijnt het maximale dat hierover bevestigd zou kunnen worden: de eenheid die zich in zijn andere onderscheidt en tegelijk daarmee één is zou dan voor zowel de Wet als voor het Ik van het zelfbewustzijn gelden. We bevinden ons echter op het plan van het algemene, abstracte Ik van de natuurwetenschappelijke houding, dat wil zeggen op het plan van het cartesiaanse cogito.

Daarom moet dit probleem anders gesteld worden. Zoals hierboven al is gezegd, dient de ontwikkeling van de zin van het bewustzijn begrepen worden als de ontwikkeling van de relatieve tegenstelling tussen subject en object, die als resultaat de *Vernunft* zal opleveren. Een tegenstelling die in aanvang nog abstract is, waarbij de “relaties-tot” nog niet adequaat aan elkaar zijn. Wanneer deze figuur voor ogen gehouden wordt, dan kan wat hier gebeurt op de volgende wijze begrepen worden. In zijn relatie tot het, als inhoud van het bewustzijn gegeven, object vat het subject, het verstandelijke Ik, dit object in de vorm van de Wet. Het Ik begrijpt de Wet, die zoals we hebben gezien de eenheid van onderscheidene tot uitdrukking brengt, als zijn eigen prestatie; het verstandelijk Ik vindt zich in zijn categorieën op zinvolle wijze in zijn object terug.

Het staat echter tegelijk tegenover deze prestatie van hemzelf, het vatten van het innerlijk van het object als de verbinding van onderscheidene. Zodoende keert zijn actieve verhouding tot het object vanuit het object, als het innerlijk van de “verschijning als verschijning” weer tot hem terug. Deze

prestatie slaat nu op hemzelf terug, het weet zich onderscheiden van deze prestatie van hemzelf – het tot uitdrukking brengen van het innerlijk van het object, “het andere” – en tevens als één daarmee. Hier wordt dus het zintuiglijk bewustzijn van de natuurlijke waarnemingswereld doorbroken en komt zodoende de verhouding van het subject tot zichzelf als waarnemend subject tot uitdrukking: het zelfbewustzijn.¹²⁹⁴

Hegel heeft daarmee dus het verstandelijke bewustzijn van de moderne natuurwetenschappen, die in zijn tijd al een ontwikkeling van enige eeuwen hadden doorgemaakt, op de korrel genomen. Dit verstandelijke bewustzijn, dat door Descartes als resultaat van zijn algemene twijfelexperiment gesteld was, en waarin “het moderne westerse denken voor de eerste keer tot *expliciete* uitdrukking van zijn zelfbewustzijn” kwam,¹²⁹⁵ wordt dan door Hegel op zijn concrete houdbaarheid verder ontwikkeld, of beter nog: wordt door hem de wezenlijke zin ervan – het expliciete zelfbewustzijn – nader geëxpliciteerd.¹²⁹⁶

De eerste consequentie hiervan is, zoals we hieronder bij Hegels verdere ontwikkeling van het zelfbewustzijn zullen zien, dat dit abstracte zelfbewustzijn van het cartesiaanse cogito, weer terugkeert naar en in zijn lichamelijkheid. De kloof die Descartes bewerkstelligde tussen lichaam en geest, dat is hier het (natuurwetenschappelijke) cogito, wordt zodoende door Hegel weer (innerlijk) overbrugd.

Een van de daaruit weer voortvloeiende, eminente gevolgen van dit onderzoek naar de houdbaarheid en zin van dit cartesiaanse cogito blijkt te zijn, dat dit cogito niet abstract op zichzelf bestaat, maar dat de concrete ontwikkeling ervan intersubjectiviteit oplevert. Al met al zouden we Hegels wijsgerige project op grond hiervan postmodern kunnen noemen.¹²⁹⁷

Het ding, uit de sfeer van de waarneming (inhoud), is in de vorm van de Wet geplaatst. Dus het Ik van het bewustzijn, dat de inhoud bezit (de ene zijde van de relatieve tegenstelling) – een inhoud die het zelf niet heeft geproduceerd, want het weet dat het ding aan zijn bewustzijn transcendent is en blijft – is

1294 Kritische theorie, p. 241.

1295 Causa sui, p. 156.

1296 Als we de consequenties hiervan doordenken, moeten we tot de conclusie komen dat het niet zo is dat de (natuur)wetenschappen in laatste instantie een integrale verklaring voor het wezen van de mens kunnen geven, maar dat het omgekeerd in laatste instantie de filosofie is die vanuit het (geestelijk) wezen van de mens een integrale verklaring voor het feitelijk kunnen bestaan van wetenschappen verschaft.

1297 In onze visie is het beter om de periode vanaf Hegel in filosofische zin hoogmodern te noemen en de periode waarvan het begin in feitelijke zin gemarkeerd wordt door de Eerste Wereldoorlog en in filosofische zin door werken als Ludwig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* en Martin Heideggers *Sein und Zeit* laatmodern. De laatmoderniteit die nu nog voortduurt.

geplaatst tegenover het Ik dat de vorm, de Wet heeft geproduceerd en weet het Ik dat laatste ook. Dus in het vatten van het ding van de waarneming – waarvan de verschijning begrepen is als verschijning – in de vorm van de Wet, verhoudt het (Ik van het) bewustzijn zich tegenover zichzelf en is het tevens innerlijk verbonden daarmee.

Het is het natuurwetenschappelijke, mathematisch-verstandelijke bewustzijn dat de veelheid van verschijnselen (als verschijnselen) volgens zijn eigen verstandscategorieën gaat begrijpen, ofwel de *objectief zijnde bevestigde* wereld mathematisch structureert. Daartoe moet het (de veelheid van) de verschijnselen terugvoeren naar, of samenvatten in een verstandelijke eenheid. Het is zich ervan bewust dat het zijn eigen verstandscategorieën zijn. De cartesische eis luidde toch, dat de verschijnselen slechts door middel van heldere (inzichtelijke) en onderscheiden (welgedefinieerde) begrippen begrepen moeten worden, alle andere daaraan niet beantwoordende kennis van de verschijnselen is duister, verward, onzinnig. De verschijnselen blijken aan dergelijke (mathematische) begrippen te kunnen beantwoorden, de veelheid van de verschijnselen kan namelijk in wetten, uitgedrukt in heldere en onderscheiden begrippen, neergelegd worden. Dus het bewustzijn als verstand, of verstandelijk Ik, blijkt de capaciteit te bezitten eenheid en onderscheidene innerlijk met elkaar te verbinden, want het is zelf eenheid in onderscheid: zelfbewustzijn.

Terugblikkend commentaar bij: Das Bewußtseyn als solches, de paragrafen 418 – 423

Hegel heeft het eerste deel van zijn behandeling van het bewustzijn “Het bewustzijn als zodanig” genoemd, ofwel het bewustzijn naar zijn algemene structuur. Dat betekent dat hier het bewustzijn als bewustzijn wordt geëxpliciteerd, ofwel de ontvouwing van de zin of de waarheid van het bewustzijn. Het zintuiglijk bewustzijn, dat wil zeggen het bewustzijn in de vorm der onmiddellijkheid, ofwel in de vorm van het zijn, heeft immanente inhouden van het voor hem transcendente andere. Via het waarnemen van deze inhouden als verschijningen van het, als het transcendente begrepen, andere, worden deze (bewustzijns)inhouden betrokken op het innerlijk wezen van het andere. Een innerlijk wezen dat door het verstand in de vorm van natuurkundige wetten wordt uitgedrukt. Daarmee is door de activiteit van Ik als centrum of eenheid van het zintuiglijk bewustzijn, het bewustzijn als bewustzijn tot uitdrukking gekomen; namelijk als de vorm waarin Ik toegang heeft tot het innerlijk wezen van de dingen, het andere. Daarmee heeft Ik zich

een verhouding tot zichzelf als dat centrum verworven, is Ik tot de waarheid van het bewustzijn geëmancipeerd en zodoende zelfbewustzijn.¹²⁹⁸

Hoewel Hegel in zijn geestesfilosofie en uiteindelijk overal in zijn filosofie laat zien, dat de menselijke geest op grond van zijn geestelijk-wezen-zijn, ofwel zijn bij-zich-zijn, dat is zijn zelfbewustzijn, door kan dringen tot de intelligibele structuur van de werkelijkheid, dan is men daarmee, metafysisch gesproken, nog niet doorgestoten naar het zijn van het geestelijk wezen als zodanig. Blijft men steken in de categoriale *ontvouwing* van de menselijke geest, dan wordt het zelfs onvermijdelijk – ondanks de hegeliaans tot begrip gebrachte *innerlijke eenheid* van de categorieën en Hegels afwijzen van de wiskunde voor het begrip van het zijnde als zijnde – dat deze toch een zeker mathematisch accent krijgt. Het laatste in die zin, dat het begrip van het menselijke bewustzijn en de menselijke geest wordt beperkt tot diens *de-wereld-structurende* activiteit. Mathematisering die volgens L.E. Fleischhacker de gehele moderniteit zou kenmerken; in verschillende van zijn werken maakt Fleischhacker dit aannemelijk, met name in *Over de Grenzen van de Kwantiteit* en *Beyond Structure*.¹²⁹⁹

Als het zelfzijn niet naar zijn metafysische zin wordt begrepen – dat is naar diens zijn in de meest sterke zin – dan blijft het zelfzijn, ondanks zijn erkende zelfstandigheid, in de dialectisch gestructureerde fysische sfeer steken en verheft het zich nog niet voldoende naar de metafysische sfeer. De sfeer die recht doet aan het zelfzijn naar zijn absolute zin.

Vooruitlopend op de verdere explicitering die Hegel van deze waarheid van het bewustzijn, dat is het zelfbewustzijn, vanaf § 424 voltrekt, kunnen we stellen, dat deze waarheid zich weer in de vorm der onmiddellijkheid, als *zijn*, zal voordoen, en wel als “begeerte”. In de “behoefte”, waaruit de begeerte voortvloeit, wordt namelijk het zelfbewustzijn van de mens als lichamelijke geest geconcentreerd, daar deze zich nog steeds op het vlak van het natuurlijke bevindt.

Hegel heeft in deze paragrafen dus laten zien dat de zin van de centriciteit die het levende organisme als bewustzijn kenmerkt, bij de mens in diens excentriciteit ten opzichte van die centriciteit gelegen is. In de figuur van de filosoof Cartesius komt de moderne westerse geest voor het eerst tot een expliciete uitdrukking van zijn (autonome) zelfbewustzijn. Hier, in de systematische geestesfilosofie vertegenwoordigt dit expliciete zelfbewustzijn de autonomie van de eindige menselijke geest, maar vooreerst nog abstract.

1298 Zie voor een uitvoerige, heldere uitleg van een en ander Cobben, *Das endliche Selbst*, Hoofdstuk 4.6: ‘Der Verstand.’

1299 *Over de Grenzen van de Kwantiteit*, Amsterdam, 1982 en *Beyond Structure*, a.w.

*Commentaar bij: Das Selbstbewußtseyn**Commentaar bij paragraaf 424*

Filosofisch gezien breekt de moderne tijd aan met het stellen van het autonome subject. En daarmee, die geesteshouding die nog steeds in onze dagen Verlichting wordt genoemd. Hegel laat in het vervolg echter zien, dat dit stellen van het autonome subject, ondanks de theoretische, wijsgerige fundering daarvan door het cartesische twijfelexperiment enerzijds en de praktische, natuurwetenschappelijke resultaten anderzijds, vraagt om een verdergaande explicitering van de voorwaarden waaronder zoets als een autonoom, menselijk subject kan bestaan. Uiteindelijk liggen deze absolute voorwaarden in de redelijkheid van het zijnde als zijnde, de absolute geest.

Maar in de eerste plaats toont Hegel in het hierna volgende aan, dat het abstracte cartesische zelfbewustzijn op grond van zijn geïncarneerd-zijn onmiddellijk betrokken is op het andere en dan wel in het bijzonder op het andere zelfbewustzijn. Een natuurlijke, want vooreerst nog lichamelijk bemiddelde, betrokkenheid die, zoals te verwachten valt, haar vervulling op een hoger, geestelijk plan zal vinden. Een verder te expliciteren geestelijke sfeer waarvan het principe de wederzijdse erkenning is.

Commentaar bij de paragrafen 426 – 429

Een en ander speelt zich nu echter op een hoger niveau af dan de behoeftebevrediging op het plan van de natuurlijke ziel, die meer een zekere analogie vertoont met de dierlijke. Bij dit laatste zouden we een vergelijking kunnen maken met de stofwisseling van de menselijke zuigeling, die zich zeer zeker op een natuurlijk plan afspeelt, en die, door de zorg waarmee het omringd is, tegelijk vermengd is met tal van hogere geestelijke- of cultuurtrekken.

We willen nog eens erop wijzen dat Hegel de ontwikkeling toont van de zin van zijn of het zijn van zin zoals de menselijke geest die aan zichzelf voltrekt. Het gaat om de betekenis die de verschillende relevante momenten van de geest voor elkaar en voor het geheel hebben, en niet om een theoretisch model van, empirisch te onderzoeken, fysiologische en psychische ontwikkelingen die zich voordoen in de mens. Het streven naar de wezenlijke staat van ‘volwassenheid’ van de mens – zoals geïntendeerd door het “ken uzelve” – is meer dan dergelijke ontwikkelingen, al staat die bedoelde wezenlijke volgroeiheid daar uiteraard niet los van.¹³⁰⁰

1300 Het punt is hier, dat menswetenschappen de eigen aard van de mens benaderen vanuit de natuurlijk gegeven verschijnselen, maar dat Hegel, om het scherp te

Hegel bedoelt hier niet dat het zelfbewustzijn de ander creëert of buiten zichzelf projecteert; noch is het zo dat hij noodgedwongen het feitelijk onweerlegbare bestaan van de ander of anderen te hulp roept om de zin van het zelfbewustzijn verder te ontwikkelen. In de metafysische zin van het bewustzijn en het zelfbewustzijn als eindig ligt het bestaan van andere, van vele geïncarneerde bewustzijnen en zelfbewustzijnen besloten. Dit vloeit voort uit het metafysische inzicht dat eindig zijn en veelheid onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Dus in de zinvolle ontwikkeling of explicitering van de ziel, van het bewustzijn en van het zelfbewustzijn – al lijkt dat op het eerste gezicht monologisch, daar deze het “bewustzijn als zodanig”, dus in algemene zin, ontvouwt –, ligt het bestaan van vele zielen, bewustzijnen en zelfbewustzijnen besloten en treden deze zodoende in deze organisch-cumulatieve ontvouwing op zinvolle, wederzijds betrokken wijze aan het licht.

Later, in de sfeer van de objectieve geest, zal Hegel erop wijzen dat in een vrije samenleving, waarin de wederzijdse erkenning tot attitude van eenieder is geworden, de natuurlijke strijd op leven en dood geen rol meer speelt.¹³⁰¹ In feite echter blijft dit moment, zoals alle momenten van de geest, altijd meespelen in de ontmoeting tussen mensen, in het gezin, in het beroepsleven, in de altijd enigermate aanwezige hiërarchische verhoudingen. Een feitelijke vrije samenleving zal dan ook gekenmerkt zijn door een permanent, beschaafd streven van allen deze attitude te verwerven (te *bilden*).¹³⁰²

stellen, precies de omgekeerde weg bewandelt. Dat is waar hij zelf op wijst in zijn Einleitung op de geestesfilosofie.

1301 § 502 “Das Recht der Natur (waar de strijd op leven en dood een rol speelt) ist darum das Dasein der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt, und ein Naturzustand ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts wahreres gesagt werden kann, als *daß aus ihm herauszugehen* ist. Die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat; was zu beschränken und aufzuopfern ist, ist eben die Willkür und Gewalttätigkeit der Naturzustandes.

1302 Bij Hegel blijft dit moment van de natuurlijke strijd op leven en dood tussen de staten echter wel reëel bestaan zonder dat daarvoor uitzicht op een redelijke oplossing wordt gegeven. Kritische beschouwingen : de staten (p. 394) als “Een veelheid van ‘sittliche Totalitäten’ die in hun ‘Für-sich-Sein’ in zich afgesloten zijn en derhalve niet in rechtsverhoudingen maar ‘im Naturzustande gegeneinander’ (§ 333) staan.”; (p. 395): “Hegel stelt wel (§ 340) dat de ‘*Schicksale und Taten*’ van de bijzondere ‘Volksgeister’, ‘in ihrem Verhältnisse zu einander’ de ‘erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister’ zijn, ‘aus welcher der allgemeine Geist, der *Geist der Welt*, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht – und sein Recht ist das allerhöchste – an ihnen in der *Weltgeschichte*, als dem *Weltgerichte*, ausübt’, maar niet dat dit ‘allerhöchste Recht’ dat de ‘Weltgeist’ ‘an ihnen [!] ausübt’, precies de ‘*Unvernunft*’ van geheel de verhouding tot uitdrukking brengt.”

Commentaar bij de paragrafen 430 - 433

De zin van de Begierde is eigenlijk gelegen in haar objectieve bevestiging van het zelfzijn in de wederzijdse erkenning. De Begierde in de vorm der onmiddellijkheid is erop gericht het zijnstekort – het niet aan zichzelf genoeg hebben –, waarvan het de uitdrukking is, door middel van het andere op te heffen.¹³⁰³ Daardoor handhaaft het zelfzijn zich in zijn bestaan en daarmee bevestigt het impliciet zichzelf slechts in zijn subjectiviteit of bijzonderheid. De diepste zin van de Begierde is dus gelegen in de zelfbevestiging; met andere woorden, de Begierde in haar ontwikkelde vorm is het verlangen dat op het andere zelfzijn is gericht, omdat het slechts in het andere zelfzijn zijn objectieve bevestiging kan vinden, namelijk in de wederzijdse erkenning.¹³⁰⁴

In de vorm der onmiddellijkheid is de Begierde echter de Widerspruch, namelijk enerzijds uiting van de zelfbetrokkenheid van het zelfbewustzijn – dat de objectiviteit van zichzelf wil bereiken door het andere, de natuur van zich uit te willen sluiten –, maar anderzijds en onder hetzelfde gezichtspunt op het andere gericht. Door deze Widerspruch van de Begierde op het plan van de behoefteigheid sluiten Ik en de ander elkaar uit. Vandaar dat de Begierde zich tenslotte naar haar zin moet verwerklijken in de wederzijdse erkenning. Dat wil zeggen, dat de beide zijden van de relatieve tegenstelling van de wederzijdse erkenning elkaar in het zijn constitueren en tevens elkaar volledig uitsluiten. Zelfzijn A erkent zelfzijn B daar B zelfzijn A erkent en omgekeerd; met de wederzijdse erkenning is zodoende het begrip van het samen-zijn ontwikkeld.

Wat Hegel in deze paragrafen zegt, is eenvoudig zo te formuleren: zolang zelfbewustzijn in hun bijzonderheid op zichzelf betrokken blijven en niet de confrontatie met elkaar (durven) aangaan, zolang kan het zelfzijn niet werkelijk als het geestelijke – dat alles en allen verbindt – tevoorschijn treden. Vandaar dat deze toestand over moet gaan in *das allgemeine Selbstbewußtsein*, ofwel intersubjectiviteit. De intersubjectiviteit, de maatschappelijkheid, of het geest-zijn waarvan Hegel het beginsel in de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* met de volgende woorden samenvat: “Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.”¹³⁰⁵

Hegel beoogt hiermee echter niet de menselijke verbondenheid als collectivisme te begrijpen. Integendeel: het individuele, zelfstandige zelfbewustzijn is wezenlijk op de ander betrokken en omgekeerd wordt de gezamenlijke betrokkenheid geconstitueerd en gekenmerkt door

1303 Daarmee kan de zelfstandigheid van de natuur echter nog niet erkend worden, daar is de heer-knecht verhouding voor nodig.

1304 Het verlangen waar Hollak over spreekt neemt dit verlangen mee, maar vindt zijn absolute, metafysische rustpunt in de oerbron van zijn bestaan, in de absolute persoon door wie het in absolute zin erkend wordt.

1305 WU 2, p. 108.

individuele, zelfstandige zelfbewustzijn. Hiermee wordt zowel een abstract individualisme alsook een monolithisch collectivisme overwonnen en ligt de weg naar waarlijke intersubjectiviteit open.

Waarom spreekt Hegel van *Erscheinung*? Hier is sprake van een streven, maar in dit geval wel expliciet, een zich veruitwendigend, zich manifesterend streven – alle overgangen in deze geestesfilosofie zijn strevingen, want emancipatie uit het van nature gegeven zijn. Het hier aan de orde zijnde streven naar wederzijdse erkenning, een streven voortkomend uit een absoluut beginsel, is een kracht die zich, uiteraard, manifesteert. Maar *verschijning*, dat is de zichtbare strijd, is niet het *beginsel* van de wederzijdse erkenning, de wederzijdse erkenning ligt in het zelfbewustzijn, het geestelijk wezen van de mens, dat niet op het plan van de natuur ligt. De strijd als de verschijning van het afdwingen van respect is niet het beginsel van de wederzijdse erkenning, maar het respectabele zelfzijn is het beginsel.

Een en ander is misschien te vergelijken met Nietzsches “wil tot macht”, eigen zelfzijn – dat voor Nietzsche niet bestaat – en daarmee samenhangende vermogens objectief tot uitdrukking te kunnen en willen brengen. Voor Hegel is evenzeer deze “wil tot macht”, die bij hem als reflexieve zelfmacht verschijning van het zelfzijn is, van nature aanwezig. Het is in de eerste plaats het zelfzijn dat zich als zelfzijn tot uitdrukking wil brengen en niet primair een krachtcentrum dat macht over het andere of de ander wil uitoefenen. Als deze laatste verschijnt de zelfmacht echter wel wanneer zelfbewustzijn in de vorm der onmiddellijkheid elkaar ontmoeten. Maar deze ‘wil tot macht’ ontwikkelt zich bij Hegel – en in de menselijke werkelijkheid – daarentegen tot maatschappelijkheid en dan niet slechts uit pragmatische of opportunistische motieven, maar voortgestuwd door geestelijke. Zodoende kan aan het “ken uzelve” een steeds grotere geestelijke betekenis worden gegeven.

Dat in feite veel van het zich schikken in het maatschappelijke leven voortkomt uit de drang of de behoefte om het leven draaglijk of zelfs mogelijk te maken, kan niet ontkend worden. Dat deze inschikkelijkheid zelfs vaak samengaat met bekrompenheid, kortom een kleinburgerlijke moraal, betekent nog niet dat beginsel en doel van de menselijke maatschappelijkheid en moraal daarmee vereenzelvigd zouden kunnen worden. De verklaring van de menselijke maatschappelijkheid als uitsluitend daaruit voortkomend, getuigt ons inziens zelf van een kleingeestige fixatie op een dergelijke pragmatische moraal.

Hierboven hebben we gezien bij de waarneming van het ding dat de verschijning daarvan als uiting van een innerlijke kracht werd begrepen. Het omgekeerde is hier het geval: hier is sprake van een beginsel, het zelfzijn, dat als machtsstreven verschijnt, maar in wezen streven naar wederzijdse erkenning is;

dus de verschijning als een spel van krachten moet hier begrepen worden als verschijning van het geestelijke dat zich emancipeert uit het natuurlijke.

Commentaar bij § 434

Het op de dingen van de wereld betrokken zijn van de knecht en diens tot bruikbaarheid formerende handelen zou vergeleken kunnen worden met de existentiaal *die Sorge* bij Heidegger. Dit principe van het maatschappelijke leven met betrekking tot de behoefte van de mens – behoefte die zelf weer zinvol betrokken is op het zelfzijn, waar de hele verhouding van heer en knecht eigenlijk om draait –, wordt door Hegel daarentegen verder ontwikkeld. De tot een maatschappelijk niveau opgeheven behoefte, als het zorgen voor de dingen en voor elkaar, krijgt haar zinvolle betekenis, haar waarheid op hogere maatschappelijke niveaus. Daar waar het zelfzijn, de vrijheid als zodanig tot uitdrukking kan komen.

Kritische terugblik op: Die Phänomenologie des Geistes. Das Bewußtseyn

Hegel heeft in deze systematische fenomenologie van de geest als bewustzijn tot hier toe in beginsel het materie-vorm schema zowel naar de objectieve alsook naar de subjectieve zijde ontwikkeld. Daarmee bedoelen we het volgende: Hegel heeft laten zien, dat de *Vernunft*, niet alleen de eenheid constituerende vorm van de subject-object relatie als kenrelatie is, maar dat dat ook voor het menselijke lichaam geldt – en voor de stoffelijke dingen in het algemeen, met die beperking dat deze geen geestelijke relatie tot zichzelf onderhouden.

Het menselijke lichaam is vergeestelijkt stof waaruit de typisch menselijke, geestelijke kenrelatie met betrekking tot de elementen van de werkelijkheid voortvloeit. Het menselijke lichaam is dus niet slechts een natuurgegeven, waar dan nog eens een geestelijke bovenbouw op geplaatst is, maar een relatie-eenheid van het geestelijke en het stoffelijke. Een relatie waarbij het geestelijke in principe het overkoepelende en coördinerende is. Wat Hollak uitdrukt met: de mens als lichamelijke *geest* in zijn relatie tot zich als *lichamelijke* geest.

Het is het menselijke lichaam als *lichamelijke* geest dat primair “bewustzijn” is – waarvoor dus de strikte scheiding van kenner en gekende, van immanentie en transcendentie geldt – waarvan Hegel dus heeft laten zien, dat in de ontwikkeling daarvan, bij wijze van spreken, het moment van de lichamelijke *geest* zich naar voren dringt. Deze laatste als het zelfbewustzijn dat zich in de ander terugvindt en bevestigt vindt, maakt daarmee het eenheidsbeginsel, dat is de *Vernunft*, expliciet.

Wanneer deze relationaliteit van lichaam en geest en de zin daarvan niet scherp in het oog wordt gehouden, komt men ertoe een onoverbrugbare kloof tussen lichaam en geest in de mens aan te brengen; of die relationaliteit zodanig uit het oog verliezen, dat het geestelijk zijn van de mens slechts vanuit diens lichamelijkeheid wordt gedacht.

Hegel heeft het gegeven van de menselijke lichamelijkeheid op basis van het begrip van de geest¹³⁰⁶ dus zodanig systematisch ontwikkeld dat het eenheidsbeginsel van de geest, ofwel van het zijnde als zijnde, de *Vernunft* expliciet naar voren kan treden.

Het volgende hoofdstuk expliciteert de consequenties die het eenheidsbeginsel van alle werkelijkheid, de *Vernunft*, voor het menselijke kennen en handelen heeft. Het verschijnen van de dingen van de wereld en het verschijnen daarvan aan de mens, de *Anschauung*, kan nu als *vernünftig* begrepen worden. Zodoende begint nu de explicitering van het zuivere begrip van het werkelijke kennen van de wereld.

Psychologie. Der Geist

Daar Hegel, anders dan Kant, voorafgaande aan de *Psychologie* de *Vernunft* heeft ontwikkeld, als de eenheid van immanentie en transcendentie, is hij in staat aanschouwing, voorstelling en denken in het licht daarvan te zien en dus ook onder dat teken te expliciteren. Als bijvoorbeeld in deze ontwikkeling, zoals we in de geparafraseerde tekst hebben gezien,¹³⁰⁷ taal opdoemt dan is deze opgenomen in de *vernünftige*, innerlijke band die allen en alles bindt, en kan taal dus inderdaad *pointer towards being* zijn,¹³⁰⁸ is ze niet slechts een subjectief en in zichzelf besloten kader, noch slechts een pragmatisch gefabriceerde culturele categorie. Deze laatste karakterisering krijgt taal toebedeeld als ze objectivistisch wordt beschouwd, dus als een zeker zijnde wordt gesteld en niet meer in wezen als geestelijk intentioneel wordt begrepen en gehanteerd.

De gang die gemaakt moet worden om de *Vernunft* concreet te ontplooiën is op de volgende wijze vereenvoudigd schematisch weer te geven: bij de aanschouwing, berustend op de *Empfindung* die de nog onontwikkelde

1306 Zie hierboven de §§ 381-386.

1307 De paragrafen 457-460.

1308 Het metafysische discours is een eigen taalspel, dat evenzeer als de andere taalspelen geworteld is in “werkelijkheid”, ofwel “pointer towards ‘being’”. Zie: L. Fleischhacker, *Beyond Structure*, a.w., p. 60: “In fact language can be about anything that ‘is’, it functions as a pointer towards ‘being’, and as far as it *actually functions* this way, it is not itself considered as being, but used intentionally.” Alledaags en wetenschappelijk praten over ‘werkelijkheid’ zijn ook weer eigensoortige taalspelen.

vernünftige eenheid van het subjectieve en objectieve is, ligt het accent op het objectieve. De verinnerlijking van de aanschouwing tot voorstelling heeft tot gevolg dat hier het accent op het subjectieve komt te liggen. De laatste fase van deze explicitering van de concrete *Vernunft* bestaat dan hieruit, dat de tegenoverstelling van deze accentverschillen niet tot hun neutralisering leidt, maar dat deze opgeheven wordt in het hoofdaccent van het *denken*, het waarlijk bij-zich-zijn van het Ik, het denken dat dus tevens *zijn* is, de zich wetende *Vernunft*. Daarmee heeft de intellectus zijn inhoud, het wezen van het zijnde als zijnde dat *Vernunft* is, tot de zijne gemaakt en is het begrip van de concrete eenheid van het subjectieve en het objectieve, van denken en zijn bereikt.

Commentaar bij: Der theoretische Geist

Commentaar bij paragraaf 445

Een en ander vergt niet een voorafgegeven methode om de zin van de momenten van de geest te kunnen vatten. Zij zijn de momenten van de openheid, van de geest als intellect, voor het zijn en de zin van zijn. De wijsgerige reflectie op deze momenten bedient zich van diezelfde openheid en de geest wordt zodoende door die reflectie in zijn openheid bevestigd: zelfreflectie. Op deze wijze, dus door de *Selbstbildung*¹³⁰⁹ van de geest, wordt weer voldaan aan de oproep “ken uzelve”.

Deze momenten van de dynamiek van het kennen, of van de “*intellectuele* werkdadigheid” om bewoordingen van De Petter te gebruiken,¹³¹⁰ die dus tezamen de werkelijkheid van het kennen vormen, blijven gericht door het zijnsbewustzijn.

Commentaar bij paragraaf 446, Zusatz

De in het algemeen en bij uitstek als puur subjectief opgevatte uitspraak ten aanzien van de betekenis van enigerlei zaak “zo voel ik het nu eenmaal”, heeft, voor zover een en ander zich op het plan van de *Vernunft* afspeelt, deze objectieve betekenis dat dat gevoel dan te maken heeft met een objectieve zaak. Objectiviteit waarover als zodanig tussen subjecten overeenstemming kan bestaan, mogelijk gemaakt door overeenstemming in zijnsbewustzijn. De een zowel als de ander kan, elk voor zich bij één en dezelfde zaak er “een ander gevoel over hebben”. Was die overeenstemming in objectiviteit niet het geval,

1309 § 387 en de Zusatz van § 387.

1310 Begrip en werkelijkheid, a.w., p. 26.

dan was het legitieme afzetten van het ene gevoel tegen het andere een zinloze zaak.

Deze laatste bepalingen lijken iets dubbelzinnigs te hebben. De *Vernunft*, het principe van het zijnde als zijnde, de eenheid van het subjectieve en het objectieve, ofwel de innerlijke band van immanentie en transcendentie, schijnt nu dit alles weer tot de menselijke geest zelf terug te voeren. Het objectieve in het affect – in het totaal van de *Empfindung* –, namelijk het weten dat dat gericht is op en veroorzaakt is door het transcendente andere, lijkt daarmee te verdwijnen. Toch is dat niet het geval, de inhoud van het aangedaan worden blijft begrepen als het transcendente andere, maar die inhoud moet wel op haar redelijkheid beproefd en als zodanig begrepen worden. Daartoe moet het inderdaad gaan deelnemen aan de categoriale structuur van het redelijke Ik,¹³¹¹ via de aanschouwingsvormen van het zintuiglijke, dat is het plan waarop het intellect hier nog verkeert. Het is een en dezelfde geest, die huist in de menselijke geest, als het zelfbewustzijn, èn in zijn object. Met dien verstande, dat door de eerste het categoriale begrepen wordt als de begrippen waarmee het zich als zodanig tot uitdrukking brengt, terwijl bij de tweede dat niet het geval is. In de natuur als het object is de geest niet concreet bij-zich, is deze niet voor zichzelf aanwezig maar slechts in de vorm der onmiddellijkheid, als *zijn*.

Commentaar bij: Anschauung

Commentaar bij paragraaf 449

In hoeverre is hier nu meer bereikt dan op het plan van het verstand, dat de Wet, die de verschijnselen betreft op het innerlijk van het object, het innerlijk onderscheidene begreep als zijn eigen wezen? Het verschil met de onderhavige fase van de geest zit hierin, dat die eerstgenoemde gestalte van het verstand, waardoor het zelfbewustzijn tot aanschijn werd gebracht, de overgang is naar de fase van de geest. Het is het aan de natuurwetenschappelijke houding ten grondslag liggende cartesische cogito dat de natuurobjecten zijn eigen, verstandelijke vragenlijst voorlegt waarop ze dienen te antwoorden en waarop ook, binnen dat kader, zinvolle antwoorden volgen.

Hegel gaat echter verder en laat zien, dat in deze verhouding het accent nog in hoge mate aan de kant van het (verstandelijke) subject ligt. Het zelfbewustzijn dat aan deze verhouding ontspringt heeft zodoende een nog abstracte verhouding ten opzichte van zijn object, en is daarmee zelf nog abstract, bezit nog niet voldoende objectiviteit. Het dient dus een object te

1311 Zie hierboven § 416: het doel van het Ik is om de verschijningen in overeenstemming met zijn wezen te brengen.

vinden waarin het zijn subjectiviteit ten volle, en niet slechts als verstandelijk, cartesiaans zelfbewustzijn terug kan vinden. Dat vindt het in de ander, het andere zelfbewustzijn. In en als de ander is het subjectieve objectief-transcendent aanwezig.

Op dit bereikte niveau, waarbij dat van het op het cartesiaanse cogito stoelende zelfbewustzijn als overgang naar dit concretere niveau verlaten en tegelijk meegenomen is, kan de innerlijke, *vernünftige* band van immanentie en transcendentie verder geëxpliciteerd worden.

Hoewel de term “aanschouwing” de suggestie van het uitsluitend visuele, en daarmee van het ruimtelijke wekt, heeft de auditieve aanschouwing juist een sterke temporele component.¹³¹² De aanschouwing waarbij sprake is van het beluisteren van muziek kan als voorbeeld dienen van wat Hegel hier beoogt en expliciteert: de redelijke relatie tussen subject en object – uitgaande van de *Anschauung*, via de *Vorstellung* naar het Denken – tot begrip te brengen.

De onbevangen, niet wijsgerig ingestelde muziekliefhebber is daar niet in geïnteresseerd, hij heeft alleen te maken met zijn onmiddellijke *Anschauung* – die hem weliswaar “innerlijk raakt”, maar die toch sterk bepaald wordt door de uitwendigheid van tijd en ruimte van de natuur. Het “Meinige” van de *Anschauung*, waarover Hegel in de *Zusatz* spreekt¹³¹³ is daarin nog slechts an sich aanwezig en wordt pas in de *Vorstellung* als zodanig gesteld.

Maar in een nadere reflectie op de onmiddellijke gegeven muzikale *Anschauung* – waardoor deze tot *Vorstellung* wordt –, blijkt deze, evenals de *gesproken* taal, in de eerste plaats een tijd-fenomeen te zijn. Hierin ligt de categoriale overeenstemming tussen het zelfzijn en de auditieve *Anschauung*.

De klank als fysisch geworden tijd is de uiting, ofwel het verschijnen van de innerlijkheid van het Ding-an-sich en stemt zodoende innig overeen met het zelfzijn als Ding-an-sich, daar het zelfzijn zowel tijd is alsook in de tijd bij zich blijft. Hier is de innerlijke, redelijke band van immanentie en transcendentie, van zelfbewustzijn en het andere, primair gelegen in de tijd.

Daar komt nog bij, dat het hier gegeven voorbeeld een *Anschauung* betreft die als cultuurfenomeen reeds gestalte geeft aan de *Vernunft* daar de uitwendigheid van de klinkende dingen zodanig bewust geformeerd is dat ze, als muziek, tot de innerlijkheid van de geest is gaan behoren.

De beluisterde muziek, waarop onze aandacht is gericht, is *stoffartig*, als inhoud van ons gemoed gegeven. Maar die inhoud wordt enerzijds begrepen als het objectieve andere, de muziek is ‘in ons’, en tegelijk het andere ‘buiten ons’ en daarmee enerzijds geplaatst in ruimte en tijd van de natuur en anderzijds in die van het zelfzijn. Dat impliceert bovendien dat de muziek zelf fysisch en

1312 Zie bij voorbeeld Hegels muziekesthetiek.

1313 § 449, *Zusatz*, p. 254.

geestelijk geworden tijd is, want in haar 'lijfelijke' voortgang is in en voor het zelfzijn de eenheid van verleden, heden en toekomst aanwezig.

Telkens wordt duidelijk dat de 'stof' steeds meer, bij wijze van spreken, naar de transcendentale apperceptie¹³¹⁴ van het Ik toe getrokken en door het Ik doordrongen moet worden om begrepen en tegelijk in zijn eigen zelfstandigheid bevestigd te kunnen worden. Het eindpunt van deze beweging is dan ook het denken, het punt waarop de eenheid van zijn en denken gevat wordt. Ofwel, in de termen van De Petter,¹³¹⁵ het punt waarop het zijnsbewustzijn, gedragen door het intuïtiviteitsmoment van het niet ten volle begrippelijk uit te drukken eigen zijn, naar zijn begrippelijke structuur geëxpliciteerd wordt.

Commentaar bij paragraaf 452

De eigenlijke, specifieke herinnering in haar dagelijkse betekenis is de relatie van het geïnternaliseerde, ideële beeld tot een oorspronkelijk actuele aanschouwing, of als het plaatsnemen van de onmiddellijke afzonderlijke aanschouwing onder het naar de vorm algemene, namelijk onder de voorstelling, in de herinnering, die dezelfde inhoud heeft. Een voorbeeld van dit laatste: men betreedt een gebouw en wordt dan gewaar, dat men lang geleden daar al eens is geweest, doordat de herinnering daarvan naar boven komt; of men hoort een muziekfragment en weet dat het die of die bepaalde compositie is, die men vroeger wel vaker, heeft gehoord. De voorbeelden hiervan zijn uiteraard legio.

Omgekeerd kan plotseling een beeld in het bewustzijn opduiken, of men weet het op te roepen, en men verbindt dat met een vroegere beleving, aanschouwing, of nog pregnanter, met een werkelijk concrete gebeurtenis, waarvan het de geconcentreerde weergave zou zijn. Die verbinding, waarvan tegenwoordig vaak gezegd wordt dat het ons parten speelt, dat het onbetrouwbaar en selectief is. Dit is de herinnering waarop de bewijsvoering in rechtszaken vaak berust. Een menselijk vermogen dat zo ondeugdelijk zou zijn, dat het aanleiding kan geven tot de overtrokken uitspraak: "Hij liegt als een ooggetuige".¹³¹⁶ Het is deze verbinding tussen actualiteit van de aanschouwing

1314 Kant's "Ich denke".

1315 De Petter, Begrip en werkelijkheid, a.w., hoofdstuk 2: 'Impliciete intuïtie', pp. 25-43.

1316 *Testimony. The Memoirs of Dimitri Shostakovich*, New York/Cambridge, 1980, p. 3/4: "Of course we do have the saying "He lies like an eyewitness." Meyerhold liked to tell this story from his university days. He studied law at Moscow University, you know. A professor was lecturing on testimony when a hooligan rushed into the classroom and created a disturbance. A fight broke out, they called in the guards, who removed the troublemaker. The professor suggested that the students recount what just happened. It turned out that each

en idealiteit van de herinnering van weerkerende, gelijksoortige ervaringen waardoor kennis, algemene inzichten en leren mogelijk worden.

De mens als eindig geestelijk wezen kan het actueel aanwezig zijn bij de werkelijkheid niet als blijvend actueel met zich meedragen – het voortdurend actueel aanwezig blijven bij een vervlogen actualiteit positief als mogelijkheid in een gedachtenexperiment gevat, levert binnen een oogwenk als uitkomst een uiteenspatten van dat wezen op. Vandaar dat de mens als concreet bij de werkelijkheid aanwezig eindig geestelijk wezen de actualiteit die voorbij is in de vorm van een soort emblemata, in hogere of lagere graad van betrokkenheid op de oorspronkelijke actualiteit in het verleden, in zich bevat.

Het is een feit dat deze emblemata niet stijf en strak in de herinnering verblijven, maar daar, in een vaak wisselend patroon, hun eigen nu eens wilde en dan weer statige dans uitvoeren. Maar naar de mate waarin de menselijke geest daar meer orde in weet te scheppen, in diezelfde mate versterkt hij zijn ervaring en inzichten.

Zonder herinnering is inzicht niet mogelijk. Als de natuurkundige zich niet zou herinneren met welk experiment hij de voorafgaande dagen bezig was geweest en wat de tot dan toe bereikte resultaten daarvan waren – ook al zijn die vastgelegd in een dagelijks onderzoeksverslag, want ook daarvoor geldt de eis van “het zich herinneren” – dan zou er van geen enkel voortschrijdend inzicht sprake kunnen zijn.

Commentaar bij paragraaf 457

Op deze wijze heeft Hegel de innige band tussen het in en bij de wereld zijn van de mens en zijn taal geëxpliciteerd. De twintigste-eeuwse bijna obsessieve preoccupatie met taal in dominante wijsgerige stromingen met een vaak daaraan gepaard gaande geringschatting van de zin en betekenis van het menselijke bewustzijn, zodat we, hierdoor meegevoerd, tenslotte slechts in de droom van een talig-surrealistische wereld schijnen te leven, is door Hegel eigenlijk al bij voorbaat onder kritiek gesteld.

In de bewoordingen van De Petter: menselijke taal, waarvoor het oordeel paradigmatisch¹³¹⁷ maar zeker niet exclusief uitputtend is, is erop gericht,

told a different story. Everyone had his own version of the fight and his own description of the hooligan, and some even maintained that there had been several hooligans. Finally the professor admitted that the whole incident had been staged to demonstrate that future lawyers should know what eyewitness testimony was worth.” Deze constatering ontwijkt de vraag of sommige van de ‘testimonies’ dichter de hier beschreven toedracht benaderden dan andere. De een is nu eenmaal een scherper en accurater waarnemer dan de ander.

1317 De Petter, Begrip en werkelijkheid, a.w., hoofdstuk IV: ‘Zin en grond van het

op de wijze van het abstract-begrippelijke, helderder uitdrukking aan het zijnsbewustzijn te geven. Het impliciete zijnsbewustzijn voert omgekeerd de talige uitdrukking steeds weer naar het concreet in-zich-zijnde terug. In die zin heeft taal dan ook níet primair logische alswel ontische betekenis en zodoende in principe ook metafysische betekenis. Op grond dáárvan is zinvolle menselijke communicatie mogelijk.

Dit op het eerste gezicht duistere verband tussen de aanschouwing, de tijd en het klinkende taalteken van de gesproken taal – dat is wat Hegel met “toon” bedoelt – kan belicht worden door Hegels behandeling van de toon in zijn natuurfilosofie en muziekesthetiek. Daar is de klank of de toon begrepen als de uiting van het innerlijk van het object. Het innerlijk van het klinkende object als het samengetrokken zijn van al zijn eigenschappen, daar het als in-zich-sidderend of trillend, overeenkomstig het wezen van de tijd als bewegend-bij-zich-blijvend, deelneemt aan de tijd.

Wat is nu de parallel met de geproduceerde aanschouwing als het teken dat tot toon is geworden? Het tot uitdrukking brengen van het innerlijk. En wel op de volgende wijze. Het passieve object dat actief wordt beroerd – geslagen, aangestroken, aangeblazen – komt tot trillen (: een beweging die in-zich-besloten blijft), valt zodoende samen met de stroom van de tijd en uit zich als toon, die daarmee, zoals Hegel dat noemt, fysisch geworden tijd is.¹³¹⁸ De tijd heeft in het ‘lichaam’ van de toon fysische gestalte gekregen. Hetzelfde geldt evenzeer voor de tonen die de mens door middel van zijn stembanden, mond- en borstholte kan produceren. Door middel van deze tonen, waartoe vele andere, dierlijke organismen eveneens in staat zijn, brengt de mens zijn innerlijk tot uitdrukking; daarbij afgezien van andere lichamelijke uitdrukkingswijzen.

De aanschouwing die tot teken is geworden, het teken dat tot het innerlijk van het intellect behoort, moet, wil het werkelijk aanschouwelijk teken zijn, tot uitdrukking worden gebracht. Dat laatste is een proces dat tijd vergt en dat

oordeel’, pp. 74 – 93.

1318 Werke 10, Zusatz p. 104/105: “Dem Gesicht, als dem Sinne der innerlichkeitslosen Idealität, steht das *Gehör* als der Sinn der reinen Innerlichkeit des Körperlichen gegenüber. Wie sich das Gesicht auf den physikalisch gewordenen Raum, auf das Licht, bezieht, so bezieht sich das Gehör auf die physikalisch gewordene *Zeit*, auf den *Ton*. Denn der Ton ist das Zeitlichgesetzwerden der Körperlichkeit, die Bewegung, das Schwingen des Körpers in sich selber, ein Erzittern, eine mechanische Erschütterung, bei welcher der Körper, ohne seinen relativen Ort als ganzer Körper verändern zu müssen, nur seine Teile bewegt, seine innere Räumlichkeit zeitlich setzt, also sein gleichgültiges Außereinandersein aufhebt und durch diese Aufhebung seine reine Innerlichkeit hervortreten läßt, aus der oberflächlichen Veränderung, welche er durch die mechanische Erschütterung erlitten hat, sich jedoch unmittelbar wiederherstellt.”

wordt voltrokken door de klinkende stem, als vertolker van het innerlijk van het voorstellende intellect.

Eerder hebben we gezegd, dat aanschouwing in deze wijsgerige betekenis niet puur visueel opgevat moet worden; aanschouwing is de wijze waarop de wereld op het niveau van de *Vernunft* als intellect, voor het intellect verschijnt. Het intellect weet hier dat de aanschouwing in principe de redelijke eenheid van het subjectieve en het objectieve is. Zo doet de wereld zich in de aanschouwing dus ook als klinkend, en niet te vergeten als tactiel en olfactorisch voor. Waarbij ook niet veronachtzaamd moet worden, dat feitelijke aanschouwing – in de zin van een inhoud die naar zijn redelijkheid en talig geduid wordt – vrijwel altijd een mengsel van genoemde aanschouwingen is.

De geproduceerde aanschouwing, de gesproken taal, is erop gericht ál deze aanschouwingen te duiden, dus ook de gegeven aanschouwingen waarvan de tijd reeds het fundamentele element vormt, dus alles dat klinkt: de wind door het riet, het bruisen van de beek, het gezang van de vogels, het kraken van de vallende boom, het voortdurende gedruis van het verkeer.

Het lezen van een tekst bijvoorbeeld vergt daarom in die zin een voortdurende zelfidentificatie van het intellect, want het opnemen van een betekenisvolle tekst als betekenisvol eist een permanente bevestiging van teken en betekenis, gevat in de context van zinvolle zinnen.

Commentaar bij paragraaf 459

De vraag is wat de toon, en daarmee het teken, dat inderdaad geproduceerde aanschouwing is, voor relatie onderhoudt met de oorspronkelijke aanschouwingen waarin en waarmee de wereld gegeven is. Dit leidt tot de algemene vraag naar de relatie van gesproken en geschreven taal en werkelijkheid. Hegel heeft laten zien dat de aanschouwing via de voorstelling, en dan wel met name in de fantasie, verinnerlijkt wordt. Het intellect laat de aanschouwing niet als een bruut gegeven liggen, maar wil het zodanig bewerken, dat het, juist in zijn eigen aard, uitgedrukt en begrepen kan worden; waarbij dit uitdrukken tevens *zelfuitdrukking* is. De bloem ‘spreekt’ wel een ‘taal’, maar het intellect voltrekt noodzakelijkerwijs zijn eigen vertaling van die oorspronkelijke ‘poëzie’, een vertaling die die gegeven ‘taal’ zo dicht mogelijk wil benaderen. Guido Gezelles poëtische zin “Mij spreekt de blomme een tale” is op zichzelf al een voorbeeld van deze toedracht: dat hier van een oorspronkelijk ontroerende (*Empfindung!*) rijke, veelvormige aanschouwing sprake is, wordt nog eens in deze zin tot uitdrukking gebracht. De dichter is niet bij het gegeven blijven staan, maar heeft het ook gezegd en daarmee ook zichzelf als zelf uitgedrukt. De botanicus geeft weer zijn eigen ‘vertaling’

van het oorspronkelijke gegeven en de tuinier die al wikkend en wegend de bloem in harmonie met het geheel van zijn tuin wil plaatsen, beschouwt het oorspronkelijke gegeven vanuit dit perspectief. Waarbij echter de eigenheid van het oorspronkelijke gegeven blijft voorondersteld.

Hegels ontwikkeling van de taal is bedoeld om te laten zien, dat de taal het object ontsluit: de intentie heeft iets als zodanig uit te drukken en dat ook doet. Waarbij tenslotte de taal van het wijsgerige discours deze eenheid en het onderscheid van denken en zijn, kortom waarheid tot uitdrukking brengt.

Het zelf produceren van een aanschouwing die uitdrukking geeft aan de fantasie behoeft tijd en is zelf een gestalte van de tijd: de gearticuleerde klank.

Commentaar bij paragraaf 463

De vraag of een betekenisvolle tekst inderdaad het gemakkelijkst uit het hoofd kan worden geleerd als men afziet van de betekenis ervan, is een probleem dat tegenwoordig het best door leerpsychologische experimenten beantwoord zou kunnen worden. Uiteraard der zaak geldt dat zonder meer voor een betekenisloze lijst namen, of bijvoorbeeld een lijst van telefoonnummers, tenzij men weer achter die namen of nummers bepaalde personen of zaken die door die namen of nummers worden vertegenwoordigd, meedenkt. In Hegels tijd moest men veel meer, vooral waarschijnlijk in het onderwijs, op het reproducerende geheugen vertrouwen dan in onze tijd, waarin alle informatie en agenda's elektronisch worden opgeslagen en naar believen, als het werkt, opgeroepen kunnen worden.

Een en ander weerlegt niet Hegels bevestiging, door middel van het fenomeen van het mechanisch of automatisch reproducerende geheugen, van de objectiviteit, de uitwendigheid van de taal die tegelijk door de geest wordt begrepen als zijn eigen inwendig, betekenisvol product. Waardoor dus objectiviteit en betekenis door de activiteit van dat geheugen tezamen zich manifesteren.

Commentaar bij: Das Denken

Commentaar bij de paragrafen 465 – 468

“Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.”¹³¹⁹ De gedachte en geëxpliciteerde overeenstemming van de innerlijk samenhangende categoriale structuur van het zó-zijn van zowel kenner als gekende, daarin ligt

1319 WU 5, p. 14.

hun zijns-identiteit. De identiteit die ten grondslag ligt aan de voorafgaande reflectievormen en ‘primitievere’ denkbepalingen. Waarheid is voor Hegel de adequate eenheid van werkelijkheid en haar begrip, dat is de aan deze relatie van begrip en werkelijkheid inherente rede. Dat wordt in *Das Denken* geëxpliciteerd.

Daarmee is de manifestatie van de wereld aan en in de mens, die op de wijze van het kennen als een onmiddellijke synthese van het zijn van de wereld en van het zijn van de mens gegeven is – die in de primitiefste vorm der onmiddellijkheid de “gewaarwording” was –, in en door het (wijsgerige) denken als zodanig gedacht. Tot zo ver is nu het “ken uzelve” voortgeschreden: de geest begrijpt zich nu als redelijk denkend. Dat wil zeggen: als het denken dat denken en zijn als zodanig zelfbewust van elkaar onderscheidt en in eenheid tezamen denkt. Met andere woorden: de intelligibele structuur van de zijnden, de inwendige samenhang van de categorieën van de zijnden zelf en hun inwendige samenhang met het intellect, is door het intellect tot begrip gebracht.¹³²⁰ Dit zelfbegrip wil het denken nu ook praktisch tot uitdrukking brengen. Het is duidelijk dat Hegel hier niet bedoelt dat de menselijke geest de zijnden “schept” in absolute zin. Maar wel, dat door het licht van de menselijke geest het redelijke van de wereld, dat is wat bedoeld wordt met “inhoud”, tot begrip wordt gebracht. Hiermee is de schijnbaar onoverbrugbare tegenoverstelling op het niveau van het bewustzijn van Ik en het andere – van immanentie en transcendentie – op het niveau van de denkende geest overwonnen. Als dit begrip van de wereld is het intellect wil geworden.

Door de voorafgaande ontwikkeling van ziel en bewustzijn die het principe van de geest, de Vernunft tot resultaat had, als de principiële eenheid van immanentie en transcendentie of van het subjectieve en het objectieve, heeft de voortgaande explicitering daarvan het oorspronkelijk verstandelijke denken tot het wijsgerige of speculatieve denken kunnen opvoeren. Dit denken dat de eenheid van denken en zijn, de eenheid van tegengestelden, tot uitdrukking brengt, toont tegelijk aan, daar het de organisch-cumulatieve explicitering van een oorspronkelijk gegeven is, dat al het menselijke zinvol kennen en zinvolle taalhandelingen van deze eenheid vervuld zijn.¹³²¹ Hieronder, na de explicitering

1320 Causa sui, p. 175: “(...) een denken, waarin het subject, (...), zijn denkbepalingen inhoudelijk zowel als de bepalingen waarin het zijn zelf als zelf uitdrukt, alsook als die van het, van dit feitelijk denkende zelf reëel onderscheiden, object, als diens intelligibele structuur, zal moeten begrijpen.”

1321 Met organisch-cumulatief bedoelen wij dat de begrippelijke explicitering van het gegeven niet uitwendig op het gegeven wordt toegepast, maar wel dat door het begrippelijke het oorspronkelijke gegeven in zijn rijke, innerlijke eenheid tot uitdrukking wordt gebracht. Dus zodanig dat ontvouwing van het begrippelijke homoloog is aan de innerlijke eenheid (: vandaar organisch)

van de praktische geest en de samenvoeging daarvan met de theoretische tot de vrije geest, zal blijken dat deze toedracht tot uitdrukking komt in de vrije samenleving. Deze is werkelijkheidsbetrokken, terwijl daarentegen een onvrije, dictatoriale samenleving in haar uiterste consequenties een fantoomwereld en een daarmee gepaard gaande ontarding van de taal oplevert. Men kan zich hierbij afvragen of het afwijzen van de principiële werkelijkheidsbetrokkenheid van de menselijke geest, de ontkenning van het in waarheid kunnen leven door het postmodernisme, ertoe zou kunnen leiden dat men met deze afwijzing er de voorkeur aan geeft te leven in een dergelijke fantoomwereld.

Commentaar bij: Der praktische Geist

Commentaar bij § 480

Menswetenschappers, maar zij niet alleen, stellen de vraag, als dat zo te pas komt, wat voor psychische entiteit de “wil” nu eigenlijk is. Men kan er niet veel mee.

Bij Kant is er een kloof tussen de aandriften – dat is de menselijke wil als natuurlijke wil – en de door de rede bepaalde wil; waarbij de laatste zich voordoet als plichtsuitoefening die deze aandriften remt of stuurt. Hegel gaat geheel anders te werk. In alle levende wezens is er een drang tot zelfhandhaving en zelfontplooiing in de vorm van vele en onderscheiden aandriften of begeerten. Hegel is realist. We kunnen zeggen dat voor Hegel deze aandriften, die dus van nature een gericht zijn op het andere in zich bergen – daar elk eindig zijnde het andere behoeft om te zijn en in levende zijnden is dat zeer expliciet - de *inhoud* van de wil vormen. Zij zijn het reële uitgangspunt voor de wil. De wil die zodoende de samenvattende *vorm* van de aanwezige tendensen tot verwerkelijking – van het subjectieve – is. Als werkelijk redelijke wil, dus als strevend naar de werkelijk adequate, redelijke eenheid van het subjectieve en objectieve, wil hij zichzelf als zodanig en niet meer als slechts natuurlijke, zijnde aandriften en strevingen.

6.4 Kritische terugblik op Der subjective Geist

De subjectieve geest in zijn geheel overziend, moeten we tot de conclusie komen dat Hegel inderdaad het in-de-wereld-zijn van de mens naar de innerlijk samenhangende momenten van het theoretische en praktische heeft

van het veelvormige gegeven; dus cumulatief, want de veelvormigheid in de ontvouwing innerlijk opbouwend en niet uitwendig eraan toevoegend.

geëxpliciteerd. Dat wil zeggen, dat Hegel daarmee de vraag heeft beantwoord: hoe kan de mens als kennend en praktisch wezen bestaan?

In hoofdstuk 2 zijn we uitgegaan van het pragmatische vertrouwen dat de mens bezit in de samenhang van zin en zijn. Een vertrouwen dat vaak beschaamd wordt –: het tragi-komische aspect van het menselijke bestaan –, maar dat toch meestal door het menselijk kennen en handelen positief bevestigd wordt. Was het laatste niet het geval, dan zou de mens niet eens kunnen bestaan. Dat de (eindige) subject-object verhouding als de eenheid van menselijk kennen en handelen deze positieve betekenis heeft, moet uiteindelijk in het absolute wezen van de werkelijkheid gelegen zijn. Het was Hegels intentie om aan te tonen, dat de zaken zo liggen: de mens is innerlijk verbonden met het absolute.

De eindige subject-object verhouding blijkt tenslotte, in het derde deel van Hegels geestesfilosofie, haar absolute grond in de absolute geest te hebben. Ware de absolute geest niet, dan bestond de eindige subject-object verhouding niet, dus in een bepaalde zin is de eindige subject-object verhouding de absolute geest. Met andere woorden: de absolute intelligibiliteit van de werkelijkheid is in de eindige subject-object verhouding innerlijk aanwezig. Die intelligibiliteit is gelegen in de innerlijk samenhangende categorieën van het zijnde als fysisch compositum, bij de mens is dat diens innerlijk relationele eenheid van lichaam en geest.

Dat laatste wordt door Hegels “vrije geest” belichaamd, het beginsel van de eindige lichamelijke geest als de concrete synthetische identiteit: het, zowel theoretisch als praktisch, in het andere als andere bij zich zijn.

Maar is daarmee alles gezegd over het menselijke zelfzijn? We hebben in de voorafgaande teksten betoogd dat Hegels “vrije geest” de completering door het metafysisch ‘compositum’ behoeft. Het metafysisch ‘compositum’ waarin het geestelijk zelfzijn juist als geestelijk zijn tot zijn recht komt.

Dit impliceert ons inziens, dat de hegeliaanse theoretische geest waarin de eindige subject-object verhouding geëxpliciteerd is, theoretisch gecompleteerd moet worden met de zuiver geestelijke zijnswijze van de mens in hollakiaanse zin. Met alle consequenties die deze completering dan weer heeft voor de hegeliaanse praktische geest. Dat wil zeggen, dat de vrije geest – de dialectische verhouding van de hegeliaanse theoretische en praktische geest – de overgang van zichzelf als *redelijk* willend tot zichzelf als redelijk *willend* voltrekt en dat deze overgang dan in het licht staat van de transcendentia en deze laatste weer in hun relatie tot hun oerbron, de absolute, volmaakte persoon.

Een en ander houdt tevens in, dat de verdiepte theoretische geest de metafysische zijnsvraag ten aanzien van zichzelf stelt; zodoende worden de voorafgaande hegeliaanse denkbewegingen opgenomen in metafysische denkbewegingen.

Het eindige, zuiver geestelijke zelfzijn verhoudt zich innerlijk tot de transcendentia als zelfmededeling van de absoluut volmaakte persoon, tot uitdrukking komend in Schelers materiële-waarden leer. Pas als die relatie van de subjectieve geest belicht is, kan de overgang naar de objectieve geest gemaakt worden en drukt het subject zich als die relatie in de objectieve geest uit.

Kortom, subjectieve geest en objectieve geest verhouden zich niet slechts tot de absolute geest als de absolute grond, ofwel de absolute rede, maar primair tot de absoluut volmaakte persoon, op grond waarvan het zin heeft dankbaarheid ten opzichte van Waarheid, Schoonheid en Goedheid te betonen, de gemoedsgesteldheid die de subjectieve en objectieve geest verheft naar het absolute.¹³²² In het beginsel van de eindige lichamelijke geest – dat is Hegels subjectieve geest – moet de onmiddellijke relatie tot de absolute geest opgenomen worden, zowel in hegeliaanse zin als de redelijke eenheid van natuur en geest die de subject-object verhouding grondt, alsook en vooral in de hollakiaanse zin die het werkelijk geestelijke van de mens recht doet. Dan pas kan de overgang gemaakt worden naar de objectieve geest, die de terugbuiging naar de subjectieve geest vertegenwoordigt en daarmee de innerlijke verhouding tot de absolute geest – de verhouding van Beeld en evenbeeld – praktisch tot uitdrukking brengt.

De hegeliaanse zin van de vrije geest

De vrije geest streeft naar het tot stand brengen van de eenheid van begrip en werkelijkheid in en als de objectieve geest en vooronderstelt daarbij de absolute eenheid van begrip en werkelijkheid zoals deze tenslotte in de absolute geest systematisch tot uitdrukking wordt gebracht. Zonder deze laatste – de goddelijke immanentie in alle werkelijkheid – zou dat streven zinloos zijn. Dat impliceert dat het eindige zelfzijn als vrije geest een innerlijke verhouding bezit met de absolute geest, of beter gezegd: de vrije geest is die innerlijke verhouding.

Dit voert tot de erkenning dat de goddelijke immanentie – de absolute, redelijke eenheid van natuur en geest – de absolute grond is; deze absolute toedracht werd dus door alle voorafgaande (dialectische) ontwikkelingen voorondersteld en deze toedracht wordt, zoals gezegd, tenslotte expliciet in de *absolute* geest. Maar dat is de innerlijke verhouding met de goddelijke

1322 Wij herinneren de lezer aan onze beschouwing in het eerste hoofdstuk over Beethovens “Dankgesang” in diens strijkkwartet opus 132 en het tweede deel van zijn laatste pianosonate opus 111.

immanentie in de zin van de innerlijke verhouding met de wezenlijke *intelligibiliteit* van alle werkelijkheid.

Voor Hegel is dat de ware scheppingsverhouding voortvloeiend uit de causasui idee, maar dat is echter nog niet de traditionele scheppingsverhouding als het in het zijn gesteld zijn van het eindige schepsel in de meest sterke zin.

Weliswaar is zowel in de wederzijdse erkenning – die ten grondslag ligt aan de objectieve geest –, alsook in de moraliteit en het recht deze relatie met de absolute rede impliciet aanwezig, maar wordt deze door Hegel in de objectieve geest niet als zodanig gethematiséerd.

In de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* – die de ontwikkeling van het *verschijnende* begrip vertolkt –, wordt na de Moralität, dat is de omvattende afsluiting van het verschijnen van de vrije samenleving, de Religion als het verschijnen van de absolute grond behandeld. In het *absolute Wissen* – het in het andere als andere bij zich zijn – verschijnt tenslotte het begrip van de absolute grond en daarmee het begrip van de vrijheid.

Daar de geestesfilosofie daarentegen de *systematische* ontwikkeling is van de absolute grond en in een beweging daarmee de systematische ontwikkeling van de vrijheid van het eindige zelfzijn, zou ons inziens de relatie van de vrijheid van het eindige subject tot de absolute grond al systematisch zowel in de subjectieve geest alsook in de objectieve geest gethematiséerd moeten worden. Het eindige subject als strevend naar de concrete eenheid van subjectieve geest en objectieve geest – zoals door Hegel eigenlijk in de punten I en II van de Einteilung aangegeven – behoeft niet nog eens, zoals dat in de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* gebeurt, de ervaring door te maken om tot het begrip van de absolute grond te komen.

Hegels vrije geest is *an sich*, dus vooralsnog, de eenheid van begrip en werkelijkheid in de vorm der onmiddellijkheid. Maar dat betekent ook dat de vrije geest, als het *begrip* van het eindige zelfzijn, in beginsel zich tot zichzelf als het Goede verhoudt, het Goede dat zich nog in en als de objectieve geest moet verwerkelijken.

Dat betekent, dat zowel de moraliteit – die dus eigenlijk al in de vrije geest in beginsel aanwezig is – alsook de objectieve geest systematisch in het licht van het Goede ontwikkeld moeten worden. Hegel stelt weliswaar, dat het Goede in de objectieve geest verwerkelijkt wordt, of beter: dat deze verwerkelijking aldaar nagestreefd wordt, maar dat wil niet zeggen dat dat streven – van de vrije wil – in en van de objectieve geest en zijn geledingen op zichzelf het Goede is. Het is het moment van het *verwerkelijken* maar dat kan nog niet zonder meer vereenzelvigd worden met het Goede.

Hegel erkent de transcendentie van het Goede ten opzichte van de altijd weer eindige, want *verschijnende* verwerkelijkingen van het Goede – als

verwerkelijkingen van het zelfzijn – in de objectieve geest, maar het Goede, ofwel de absolute geest wordt aldaar niet gethematiseerd.

Dat is de reden waarom Hegel in paragraaf 512 de overgang moet maken naar de *Sittlichkeit* teneinde de aporie van de vrije, op zichzelf staande wil tegenover het abstracte, het onbepaalde of onbepaalbare Goede te overwinnen. Samen te vatten in: het Goede is slechts aanwezig in het streven naar het Goede als zedelijkheid, als vrije samenleving.

Waar moet het metafysisch ‘compositum’ geplaatst worden?

De vrije geest is het concrete beginsel van het in het andere als andere bij zich zijn, dat zich in de objectieve geest verwerkelijkt, maar de vrije geest weet zich daarbij als eindig. Die eindigheid staat in innerlijke relatie met de absolute geest. Pas in de absolute geest wordt door Hegel die verhouding expliciet gethematiseerd.

Voor Hegel is met de vrije geest kennelijk de kous af wat het begrip van de subjectieve geest betreft. Wij menen echter, in navolging van Hollak, dat Hegels begrip van de subjectieve geest een essentiële aanvulling behoeft, waardoor het zuiver geestelijke van de mens tot uitdrukking kan komen, daar de hegeliaanse uiteenzetting van de verhouding van lichaam en geest nog niet voldoende is. Zeer beknopt gezegd betreft die aanvulling de verhouding van het metafysisch ‘compositum’ in zijn onvolmaakte vorm – de verdeeldheid tussen zijn en wezen in het eindige schepsel, dat zijn zijn slechts *heeft* en níet noodzakelijk *is* –¹³²³ met de volmaakte vorm: God, die geen onderscheid tussen zijn en wezen kent, zoals daarentegen de moderne *causa-sui* idee eigenlijk wel heeft gesteld.

In weerwil van Hollaks eigen inzicht, dat het fysisch compositum – dat is in het bijzonder de mens als *lichamelijke* geest – via het metafysisch ‘compositum’ in het geheel van de concrete zijns-samenhang geplaatst dient te worden, geeft hij nergens in zijn werken expliciet aan waar en op welke wijze dit enten van de mens als metafysisch ‘compositum’ op de hegeliaanse filosofie zou moeten plaats vinden. Ons inziens dient dit te gebeuren door de hegeliaanse vrije geest te completeren met Hollaks gereviseerde thomisme en Schelers personalisme (: de menselijke geest als *forma subsistens*, het metafysisch ‘compositum’) en gereviseerde materiële-waardenleer.

Op deze wijze wordt (meer) recht gedaan aan de subjectieve geest, dat wil zeggen: zowel aan het beginsel van de mens als eindige *lichamelijke* geest, alsook, en in één beweging daarmee, aan de innerlijke verbondenheid van het beginsel met de absolute, volmaakte persoon. Met alle consequenties die dit

1323 De metafysische zijnscontingentie, die essentieel wat anders is dan de zo-zijnscontingentie van het *zus* of *zo* kunnen zijn van de eindige dingen.

dan heeft voor de zin van de objectieve geest.¹³²⁴ Pas met deze door ons beoogde essentiële aanvulling – die reeds hierboven aangeduid is in de voorafgaande hoofdstukken – zou Hegels vrije geest kunnen overgaan naar de objectieve geest.

Wat is nu het door de subjectieve geest behaalde resultaat: de vrije geest? Voor ons kritisch commentaar is namelijk het volgende punt centraal: Hegel expliciteert in de subjectieve geest weliswaar de emancipatie van het Ik, het zich verheffen van het zelfzijn uit de substantie, de emancipatie van het zelfzijn als geestelijke, actieve zelfidentificatie in de stof. Maar deze explicitering voldoet nog niet als antwoord op de vragen met betrekking tot de metafysische toedracht “het uitgetild zijn uit de afgrond van het kunnen-niet-zijn” waar de traditionele scheppingsidee de nadruk op legt en het daaruit voortvloeiende

“zoeken naar de aard van dat absolute zijn dat, als de *werkelijke* en zinvolle grond van dit eindige zijnde, tevens *logisch* aan diens *niet-zijn* voorafgaat”.¹³²⁵

De vraag naar die grond die wijsgerig beantwoord wordt door de participatieleer (: Thomas) en het begrip van de eindige menselijke persoon als persoon, de eindige persoon die uit zichzelf verwijst naar de oneindige persoon door de zelfmededeling in haar van de oneindige persoon (: de verbinding van Scheler – de persoon als zodanig als forma subsistens – en Hegel: de mens als Geist in Welt).

Het zijn ons inziens de consequenties van deze “zelfmededeling” die nog hun plaats moeten krijgen in het begrip van de subjectieve geest. Dat betekent dat zowel de betekenis van Hegels absolute geest – als de absolute grond voor de intelligibiliteit van de eindige werkelijkheid – alsook alle consequenties van Hollaks belichting van de scheppingsidee¹³²⁶ aan de “vrije geest” toegevoegd moeten worden.

In een hedendaagse, gereviseerde systematische geestesfilosofie behoeft, ons inziens, de subjectieve geest niet – in tegenstelling tot wat Hegel doet – eerst nog de ‘ervaring’ van de objectieve geest, die uitmondt in de wereldgeschiedenis, door te maken om systematisch tot het begrip van de absolute geest te komen. Het resultaat van die ervaring is zowel door de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* als door de onderhavige geestesfilosofie uiteengezet. Met dit resultaat kunnen wij juist nu, twee eeuwen na Hegel, Hegels uiteenzetting van

1324 Wij beperken ons tot deze formele eis die wij verder niet inhoudelijk en systematisch zullen en kunnen uitwerken. Die inhoud is echter op allerlei wijzen in Hollaks werk aanwezig.

1325 Causa sui, p. 162.

1326 Zie hoofdstuk 3. Consequenties op grond van Hollaks begrip van Hegels filosofie tezamen met diens gereviseerd thomisme en schelerianisme.

de subjectieve geest aanvullen met de volheid van zijn die Hollak bedoelt met de “zelfmededeling” die uit de scheppingsidee voortvloeit: het schepsel dat zichzelf van zijn Schepper krijgt toebedeeld en de Schepper die zichzelf in zijn schepsel mede-deelt, waarin het schepsel met zijn Schepper *onmiddellijk*¹³²⁷ is verenigd.¹³²⁸ Pas wanneer aan deze completering van de subjectieve geest is voldaan, kan ons inziens de werkelijke zin van de objectieve geest – als de sfeer van de waarlijke menselijke vrijheid –¹³²⁹ tot uitdrukking komen.

Met de behandeling van deze problematiek in de voorafgaande hoofdstukken hebben we de aard en de omvang van deze completering al uiteengezet.

De eerste regel van de voorlaatste paragraaf van de subjectieve geest, en van onze samenvatting daarvan, is een door het voorafgaande bewezen weerlegging van Kants rigoureuze scheiding van theoretisch kennen en praktisch, moreel handelen. Dat is de grote verdienste van Hegels explicitering van de subjectieve geest als het beginsel van de innerlijke verhouding van lichaam en geest van de mens. Deze verdienste moet door de lezer goed voor ogen gehouden worden bij het lezen van het hieronder volgende commentaar op Hegels ontwikkeling van de subjectieve geest.

Met de ontwikkeling van de subjectieve geest tot de vrije geest is het begrip van de geest als de actieve zelfidentificatie in de stof, voor zover dat de innerlijke verhouding van lichaam en geest betreft, ontplooit. Maar met die restrictie dat dit slechts de ‘seculiere’ dimensie daarvan betreft, die dimensie die zich tot de absolute rede verhoudt. Daarmee bedoelen we het volgende: de explicitering van de subjectieve geest is de ontvouwing van het beginsel van de eindige rede, die haar absolute grond in de absolute geest, de absolute rede heeft. De absolute geest die Hegel na de objectieve geest laat volgen; in deze systematische ontwikkeling van de geest is de wereldgeschiedenis het systematische moment van de objectieve geest die de overgang vormt naar de absolute geest. Dat wil zeggen dat deze gehele systematische ontwikkeling niet anders doet dan het *Geist in Welt* zijn van de mens tot begrip brengen. Weliswaar is het reeds het begrip en als dat begrip transcendeert het reeds het in-Welt zijn, maar blijft zijn blik desondanks, om het metaforisch uit te drukken, nog te zeer op het bonte gewemel van de wereld gericht, en daarom noemen we dit ‘seculier’.

De absolute rede, zoals verwoord door het derde logische besluit, berust weliswaar op de goddelijke immanentie in alle werkelijkheid en in zoverre bergt de rede van de eindige geest in zijn verhouding tot de absolute rede reeds de sacrale dimensie in zich. Maar doordat bij Hegel de absolute rede de spil is in het eeuwige *verwerkelijkingsproces* van de verhouding van natuur en geest

1327 Onze cursivering

1328 Scheppingsidee, p. 306.

1329 Scheppingsidee, p. 319.

als zijnde de absolute, *goddelijke* zelfidentificatie in de stof, treedt de ‘sacrale’ dimensie van de actieve zelfidentificatie in de stof van de eindige geest tot het volmaakt absolute dat nu juist geen verwerkelijking behoeft, niet voldoende naar voren. Dit heeft onder andere het, ons inziens fatale, gevolg dat de absolute individualiteit van de menselijke persoon bij Hegel niet voldoende tot haar recht kan komen.

We zouden namelijk kunnen stellen, dat Hegel in zijn zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* tot en met ‘Der seiner selbst gewiße Geist. Die Moralität’ de seculiere as, in de zin van het eindige zelfbewustzijn waarbij de sacrale as voorondersteld is, zo ver ontwikkeld heeft, dat deze de overgang vormt naar het sacrale en dat de daarna volgende ontwikkeling in *Die Religion* en *Das absolute Wissen* de sacrale as – in de beperkte hegeliaanse visie daarop – tot uitdrukking brengt. Het alomvattende resultaat van de seculiere as aldaar is de wederzijdse erkenning van het geweten, waarin Ik, het eindige zelfzijn “die Gewißheit seiner selbst hat”.¹³³⁰ Die zekerheid vindt echter haar absolute grond, haar absolute garantie, in het absolute weten – Der absolute Geist van Hegels geestesfilosofie –: in het andere als andere bij zich te zijn, ofwel in het begrip van de synthetische identiteit, de concrete eenheid van denken en zijn, van geest en natuur dat is Hegels sacrale as. Zodat daarmee de verzoening tussen het geestelijke – het morele zelfzijn – en de werkelijkheid tot begrip is gebracht.¹³³¹

Zoals we reeds een aantal keren hebben gesteld, is bij Hegel de absolute grond, ofwel de absolute geest echter *onpersoonlijk*. Dat betekent, dat op het niveau van de ‘horizontale’ seculiere as de wederzijdse erkenning – die de grondslag van de vrije samenleving is – weliswaar in beginsel tot uitdrukking kan komen, maar dat het eindige zelfzijn in absolute zin door Hegels *onpersoonlijke* ‘sacrale’ as niet werkelijk is veiliggesteld. Met andere woorden: de complete

1330 WU 2, p. 362.

1331 Het concept verzoening dat in deze context gebruikt kan worden, neigt echter tot ambiguïteit als het, zoals hier, ook betrekking heeft op een sfeer die buiten de sfeer van het persoonlijke ligt. In bijvoorbeeld de uitdrukking “zij verzoende zich met haar lot” heeft het verzoenen eerder de betekenis van accepteren, zich neerleggen bij, aanvaarden van; met de mogelijke consequentie, een consequentie die de mens eigen is, “te maken van dat lot wat er van te maken valt”. Werkelijk verzoenen in de meest sterke en eigenlijke zin kan slechts plaats vinden tussen personen. De aanvaarding van, of, zo men wil, verzoening met eigen eindigheid in de zin van Hollak heeft een betekenis die in die laatste context past: “(...) in de vrije aanvaarding van onze eindigheid affirmeren wij noodzakelijk tevens, als de term van de relatie die mijn eindigheid als zodanig constitueert, God, het absolute zijn.” (Eigenaard van het godsbewijs, p. 418) Waaraan wij toevoegen: en in één beweging met deze affirmatie het weten door God erkend te zijn als eindige persoon, het weten in de palm van zijn hand ingeschreven te zijn.

wederzijdse erkenning van het eindige zelfzijn moet zowel de horizontale, seculiere alsook de verticale, sacrale as in *persoonlijke* zin omvatten.

De wederzijdse erkenning van de morele subjecten op het niveau van de seculiere as is een symmetrische erkenning. Maar als de tot absolute rede opgeheven absolute Heer onpersoonlijk is, dan is de erkenning door het eindige zelfzijn van de absolute Heer langs Hegels sacrale as een asymmetrische.¹³³²

In het eindige zelfzijn moeten beide assen, innerlijk, samenkomen: de wederzijdse erkenning op het niveau van het eindige zelfzijn in de sfeer van de objectieve geest en de wederzijdse erkenning van eindig zelfzijn en oneindig zelfzijn, de absolute persoon. Op het horizontale vlak betekent dit dus een onderlinge wederzijdse erkenning van allen, in het verticale vlak de wederzijdse erkenning tussen elk zelfzijn afzonderlijk en de absolute persoon. Bij Hegel omvat die laatste, 'sacrale' erkenning slechts de eenzijdige erkenning van het eindige zelfzijn het eindige evenbeeld van de onpersoonlijke absolute rede te zijn, ofwel het inzicht dat oneindige rede en eindige rede innerlijk verbonden zijn, het innerlijk verband waarin allen overeenstemmen en op grond waarvan allen elkaar wederzijds erkennen.

Een en ander betekent, ons inziens, dat Die Moralität in Hegels geestesfilosofie niet pas in de objectieve geest ontwikkeld moet worden, maar dat deze naar haar volle zin aan de subjectieve geest als diens innerlijke completering moet worden toegevoegd. Hegel laat wel zien dat de moraliteit als de erkenning van het eindige zelfzijn, ofwel het subject, ten grondslag ligt aan het recht en daarmee aan de vrije samenleving, maar dat wil in die context eigenlijk niet meer zeggen, dan dat die grondslag daarmee geëxpliciteerd en als 'werkzaam' in de vrije samenleving erkend en gelegitimeerd is. Terwijl de werkelijk absolute erkenning, in de zin van de hierboven bedoelde innerlijke

1332 Weliswaar is "het grondmotief van Hegels Religionsphilosophie: de overwinning ('opheffing') van de heer-knechtverhouding in de 'Absolute (scil. christelijke) Religion', (Scheppingsidee p. 312), maar deze 'opheffing' heeft tot resultaat de absolute, onpersoonlijke rede als de absolute grond van het eindige zelfzijn, dat dientengevolge in staat is er naar te streven zijn zelfzijn zinvol te verwerkelijken, maar in die relatie tot de onpersoonlijke absolute rede nog niet in absolute zin erkend kan zijn. Hegel gaat wel uit van, of vooronderstelt wel die absolute erkenning als hij schrijft in paragraaf 482, dat volgens "(...) das Christentum (...) das Individuum als solches einen unendlichen Werth hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben," maar in relatie tot de onpersoonlijke absolute rede, waartoe de subjecten van de objectieve geest zich verhouden, kan dat ons inziens niet concreet waargemaakt worden en dus ook niet als zodanig in de hegeliaanse objectieve geest zijn beslag krijgen.

verbinding van de ‘seculiere’ en de ‘sacrale’ as in de “vrije geest” daaraan vooraf dient te gaan als het beginsel van de objectieve geest.

Als Hollak stelt, dat het fysisch compositum – dat is hier naar zijn beginsel in Hegels subjectieve geest het beginsel van de mens als *lichamelijke* geest – via het metafysisch ‘compositum’ in het geheel van de concrete zijns-samenhang geplaatst moet worden¹³³³ dan doet de hierboven reeds gestelde vraag zich voor, welke plek in de geestesfilosofie in aanmerking komt voor de aanhechting van dat “via”. Deze stellingname van Hollak impliceert uiteraard, dat de totale zin van de totale hegeliaanse filosofie gevat is. Dat betekent ons inziens evenzeer, dat de geestesfilosofie niet meer precies volgens de hegeliaanse formele en inhoudelijke volgorde doorlopen moet worden.

Hegels volgorde van subjectieve geest, objectieve geest en absolute geest heeft de strekking dat de verwerkelijking van de mens als Geist in Welt – als de concrete eenheid van subjectieve geest en objectieve geest – zijn absolute grond in de absolute geest heeft. Die verwerkelijking is de verzoening, zoals we hierboven hebben gezien, tussen het geestelijke, dat is het morele zelfzijn en de werkelijkheid (van de natuur), die door de absolute geest wordt gegarandeerd.

Maar dat is nu juist door de hegeliaanse filosofie tot begrip gebracht en dus behoeft de geestesfilosofie niet meer, in het licht van de uiteenzetting van het verdiepte zelfbegrip waarvan nu het metafysisch ‘compositum’ – dat is de zuivere menselijke geest als forma subsistens, de scheleriaanse persoon – het zwaartepunt vormt, op dezelfde wijze doorlopen te worden.

Die, in zijn volle omvang uitgebreide, subjectieve geest is dan de zin die ten grondslag ligt aan de objectieve geest, de absolute zin van de eindige persoon in haar relatie met de oneindige persoon. De relatie met de absolute (persoonlijke!) geest wordt dan niet meer na de objectieve geest expliciet, maar gaat daaraan vooraf. Deze erkenning van de eindige persoon, zowel op het seculiere als op het sacrale vlak in de meest sterke zin moet dan ten grondslag liggen aan de vrije samenleving. Dan kunnen we zeggen, dat, op die wijze begrepen, de democratische rechtsstaat – waarin de universele mensenrechten in principe gelden – gestalte geeft aan de verbinding van het seculiere en het sacrale.

Hegels “vrije geest” is de explicitering van de mens als fysisch compositum – als dialectische eenheid van lichaam en geest, als de dialectische ontwikkeling van de subject-object verhouding –, die nog gecompleteerd moet worden met de mens als metafysisch ‘compositum’, waarin de onmiddellijke verbondenheid met de absolute persoon tot uitdrukking komt.

Als Hollak stelt dat het fysisch compositum via het metafysisch ‘compositum’ in het geheel van de concrete zijns-samenhang geplaatst moet worden,¹³³⁴

1333 Scheppingsidee, p. 319.

1334 Scheppingsidee, p. 319.

dan moeten we ons afvragen waar deze noodzakelijk aanvulling haar juiste plaats in Hegels geestesfilosofie zou moeten krijgen. Het antwoord daarop hebben we met het bovenstaande gegeven: als completering van de subjectieve geest. Met betrekking tot het metafysisch compositum speelt namelijk niet meer de vraag van de – dialectische – samenhang van lichaam en geest, maar de vraag naar het eindig-zijn van de mens als eindige lichamelijke geest – met het accent op geest – als zodanig. Zodat op grond van het metafysisch ‘compositum’ de onmiddellijke relatie van het eindige menselijke zelfzijn met de absolute persoon tot uitdrukking kan komen; met alle consequenties die daaraan verbonden zijn, zoals die door Hollak reeds enigermate zijn belicht. Deze begrepen constellatie van “waarlijk menselijke vrijheid” dient vooraf te gaan aan de ontvouwing van de objectieve geest, opdat deze inderdaad uitdrukking kan zijn “van wat vrije menselijke samenleving mag heten”.¹³³⁵

De objectieve geest moet dan ook in het aan de objectieve geest *voorafgaande* licht van beide dimensies – de ‘seculiere’ en de ‘sacrale’ – beschouwd worden – dus ook de wereldgeschiedenis als zijn overgang naar de absolute geest. Dit licht beschijnt en verheldert de differentie en de verbondenheid van de eindige geest, dat is de eindige *persoon*, met het absolute. Het absolute in de zin van zowel de absolute rede – dat is de goddelijke immanentie waarop de gevolgelijke eenheid van de eindige werkelijkheid berust – als in de zin van het absoluut volmaakte, de oneindige persoon. Het is in deze dubbele belichting door het sacrale en het seculiere dat eindige personen tezamen in de objectieve geest en als de objectieve geest streven naar zelfbegrip en zelfverwerkelijking.

Een en ander impliceert ons inziens ook, dat de hegeliaanse vormen van de absolute geest – *Kunst, Religion, Philosophie* als de ware, zuiverste uitdrukkingen van het “ken uzelve” – de wijzen zijn waarop binnen de *objectieve* geest deze innerlijke *verhouding* met het absolute tot uitdrukking komt.

Voordat we overgaan tot ons specifieke commentaar dat Hegels ontvouwing van de subjectieve geest van het begin tot het eind volgt, geven we nog enig commentaar op de overgang die Hegels vrije geest naar zijn verwerkelijking als objectieve geest voltrekt.

Vooreerst is de *Vernunft*, de innerlijke eenheid van het subjectieve en objectieve, het principe van de geest dat verwerkelijkt moet worden. Al het voorafgaande was pas de explicitering van de hem eigen, immanente voorwaarden waaronder dat principe ten volle als *principe* tevoorschijn kon treden.

De hierna voortgezette explicitering van de geest als objectieve geest moet dan laten zien hoe een veelheid van individuele, redelijke vrije willen tezamen een redelijke, vrije wereld, dat is een vrije samenleving, kunnen vormen. Het

1335 Scheppingsidee, p. 319.

van nature gegeven zijn van de mens, het uitgangspunt van de geestesfilosofie, impliceert reeds het samenzijn van mensen, waarin uiteraard de (verhouding tot de) natuur is opgenomen.

Hegels filosofie, en de filosofie in het algemeen, is geen verbale incantatie waardoor de zijnden uit het niets oprijzen, zij trekt de vooreerst nog verborgen intelligibele lijnen van het gegevene na. In zoverre roept zij iets tot aanschijn. Het van nature gegeven zijn van het menselijke samenzijn wordt dan zodanig geëxpliciteerd, uitgaande van een constructie die reeds door de mensen zelf tot stand is gebracht, namelijk de postrevolutionaire samenleving,¹³³⁶ dat de daarin aanwezige intelligibele structuur als zodanig en als werkelijk aan het licht komt.

Het gegeven van de vele, individuele vrije willen – vooralsnog resultaat van de explicitering van het beginsel “subjectieve geest” – betekent niet dat deze willen, of vrije geesten uit wat voor, door nood ingegeven, motieven, door middel van een gezamenlijk contract besluiten tot de vorming van een dergelijke samenleving. Een contract vooronderstelt een wederzijdse erkenning van gelijkheid, en dus een reeds vooraf bestaande intersubjectiviteit. Deze laatste had Hegel al vanuit de van nature gegeven heer-knecht verhouding in principe geëxpliciteerd. Daaruit volgt, dat de altijd reeds gegeven vorm “samenleving” en de vele vrije willen met elkaar behoren te accorderen. Eerst dan wordt het sluiten van contracten, die altijd op een bijzonder geval betrekking hebben en nooit op de vorming van een totale samenleving, tussen vrije willen mogelijk.¹³³⁷ Op een hoger geestelijk plan, op het plan van de objectieve geest, treedt zodoende weer het vraagstuk van de innerlijke band van immanentie en transcendentie op. Hoe kan de subjectieve geest zich vinden in de objectieve geest, dat wil zeggen, hoe kunnen de vele vrije geesten zich vinden in de objectiviteit van de, met hun vrije wil overeenstemmend gestructureerde en als zodanig te continueren, samenleving?

Over de grens van Hegels subjectieve geest, naar het metafysische

Hollaks uitspraak op het eind van *Scheppingsidee* waarnaar wij al verschillende keren verwezen, namelijk, dat “het fysisch (materie-vorm) compositum (...) via het metafysisch (essentie-existentie) ‘compositum’ in het geheel van de concrete zijns-samenhang geplaatst dient te worden” dwingt ons tot de vraag

1336 Dat is de samenleving na de Franse Revolutie.

1337 Het bestaan van een Grondwet schijnt een fundamenteel contract te zijn als uitvloeisel van het besluit van velen om een staat, die het samenleven ordent, te vormen. Maar ook hier is een samenleving voorondersteld, waarin de vele willen elkaar als gelijke erkennen, op grond waarvan ze tot een dergelijke wet kunnen komen.

hoe en waar dat met betrekking tot Hegels filosofie – die het begrip van het *fysisch* compositum heeft opgeleverd – moet gebeuren. Ons antwoord daarop luidde, dat dit moet gebeuren als innerlijke completering van Hegels subjectieve geest als vrije geest.

Dit impliceert het doorbreken van de materie-vorm structuur naar het zuiver geestelijke, dat door het metafysisch ‘compositum’ – i.c. de scheleriaanse persoon op dit niveau van de subjectieve geest – wordt vertegenwoordigd.

In één beweging daarmee komt de absolute bevestiging van de eigen zelfstandigheid en de absolute zijnsafhankelijkheid tot uitdrukking: de zelfmededeling Gods.

Het materiaal voor de beantwoording van die vraag is gelegen in de voorafgaande hoofdstukken, vooral in hoofdstuk 4.

Een “herschrijving” van de geestesfilosofie zal dan een uiteenzetting behelzen van de uitgebreide subjectieve geest en, in een innerlijke relatie daarmee, de eveneens uitgebreide objectieve geest. Waarbij in die beide momenten van de eindige menselijke geest de innerlijke relatie met het absolute, i.c. de absolute, volmaakte persoon, *expliciet* is opgenomen.

Wat betekent dit voor Hegels geestesfilosofie? Deze drukt de zijns-samenhang – die primair begrepen moet worden op grond van het metafysisch ‘compositum’ – nu juist omgekeerd via het fysisch compositum uit. En wel via het begrip van, of vanuit het perspectief op de mens als eindige *lichamelijke* geest. Als de systematische beperking tot het begrip van de mens als Geist in Welt, in de zin van de eigen zelfstandigheid van de mens in de totaliteit van de “gevolgelijke eenheid” van de eindige, geschapen werkelijkheid is deze op zichzelf adequaat. Maar metafysisch gezien is daarmee nog niet voldoende recht gedaan aan *Die Stellung des Menschen im Kosmos*¹³³⁸ –, nog sterker, niet voldoende recht gedaan aan zijn en wezen van de mens.

In een leer van de subjectieve geest dienen zijn en wezen van de mens, gemeten aan het bovenstaande, adequater tot uitdrukking te worden gebracht dan in Hegels leer van de subjectieve geest gebeurt.

De plaats van het metafysisch ‘compositum’ nogmaals beschouwd

Wij hebben Hollaks vaststelling, dat het fysisch compositum via het metafysisch ‘compositum’ in het geheel van de concrete zijns-samenhang geplaatst moet worden, ter harte genomen en denken met het onderstaande de uiterste consequentie daarvan tot uitdrukking te brengen. Het volgende betoog vormt eigenlijk het hart van onze voorafgaande betogen.

1338 Scheler, a.w.

Hollaks vaststelling dwingt ons tot de vraag hoe en waar dat met betrekking tot Hegels filosofie – die het begrip van het *fysisch* compositum heeft opgeleverd – moet gebeuren. Hollak heeft dit echter nergens uitdrukkelijk aangegeven. De beantwoording van die vraag is echter impliciet in Hollaks werk aanwezig.¹³³⁹ Dientengevolge luidt ons inziens het expliciete antwoord op die vraag als volgt: dit moet gebeuren door middel van een innerlijke completering van Hegels subjectieve geest als vrije geest.

De subjectieve geest heeft in principe het zwaarste gewicht in het geheel van de geestesfilosofie, of beter gezegd: deze heeft het zwaarste gewicht in een gereviseerde geestesfilosofie die hernieuwd en verdiept zelfbegrip tot uitdrukking brengt. Dat wil zeggen: dat gewicht is gelegen in de innerlijke relatie van de subjectieve geest met de absolute geest, in de zin van Hollak.

Eigenlijk impliceert Hegel dat laatste zelf al in zijn eigen Zusatz – de inspringende tekst – van § 482, dat namelijk het individu “dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältniß, diesen Geist in sich wohnen zu haben” en dat in de Religion “der Mensch das Verhältniß zum absoluten Geiste als sein Wesen weiß” en dat deze verhouding in de “*weltlichen Existenz*” van de objectieve geest tot uitdrukking komt. Ons inziens maakt Hegel de fundamentele betekenis daarvan niet voldoende waar en dat komt, omdat zijn ontwikkeling van de subjectieve geest niet compleet is.

Voor Hollak is het metafysisch ‘compositum’, uiteraard, de essentie-existentie eenheid van enigerlei zijnde. In het bijzonder met betrekking tot de mens is dat diens zuiver geestelijke zijnswijze, die met de scholastieke term

1339 Kritische beschouwingen, p. 382: “In Hegels leer van de objectieve geest wordt het sociale zijn niet in zijn volle zin beschouwd, maar veeleer slechts vanuit het recht en de rechtsverhoudingen begrepen. (...) De Idee als objectieve geest moet echter tevens als overgang van de subjectieve geest naar de absolute geest worden begrepen en mag uit deze samenhang niet worden losgemaakt. De vraag is of Hegel dit in zijn rechtsfilosofie wel consequent heeft volgehouden. Als objectivatie van de menselijke vrijheid is het recht weliswaar reeds als eenheid van ‘Sein’ en ‘Sollen’, reeds als eenheid van het werkelijke en redelijke aanwezig, maar *binnen* de eindige sfeer van de objectieve geest kan deze eenheid nog niet als zodanig, de objectieve geest nog niet als objectieve geest, concreet, worden begrepen. Dat is eerst dan het geval als hij als overgang van de subjectieve naar de absolute geest is zichtbaar gemaakt. Eerst vanuit de absolute geest kan de concrete zin van de objectieve geest en van de staat als zijn hoogste vorm worden aangetoond. Benadert men de absolute geest eenzijdig vanuit de objectieve geest, dan wordt aan het begrip van beide tekortgedaan.”; p. 388: “M.a.w: de staat is hier wel de hoogste vorm van de objectieve geest, maar de objectieve geest is hier nog niet als objectieve geest, dat wil zeggen als de overgang van de de subjectieve geest naar de absolute geest, begrepen en erkend.”

forma subsistens wordt geïntendeerd; langs die lijn moet ons inziens Hegels subjectieve geest aangevuld en verbeterd worden.

De zuiver geestelijke zijnswijze van de mens – de mens als (tevens) stoffelijk wezen en in eenheid met die zijnswijze –, kan zich echter niet anders dan via de stoffelijkheid, dat is haar lichaam, tot uitdrukking brengen. Dat is haar verschijningswijze als *lichamelijke* geest, als fysisch compositum;¹³⁴⁰ het fysisch compositum is dus de *verschijning* van de mens als lichamelijke *geest*, als essentie-existentie eenheid, als metafysisch ‘compositum’. De mens als *lichamelijke* geest *participeert* aan de essentie-existentie eenheid, aan de zuiver geestelijke zijnswijze, de geestelijke identiteit van de mens.

Hegels ontwikkeling van de subjectieve geest, als het beginsel van de innerlijke eenheid van lichaam en geest, vindt haar voltooiing in de vrije geest, die de dialectische eenheid is van de theoretische en de praktische geest, ofwel de dialectische eenheid van *redelijke* wil en *redelijke wil*, de dialectische mens.¹³⁴¹

Dit is de mens als *lichamelijke* geest, de vrije geest als het beginsel van de mens die er naar streeft zich als eenheid van lichaam en geest te verwerkelijken. De objectieve geest is dan de sfeer waarin dit streven zinvol plaats kan vinden; vandaar dat Hegel hier inderdaad de overgang maakt naar de objectieve geest. Maar dit is een formele bepaling van deze toedracht, die nog niet voldoende uitdrukking geeft aan het zuiver geestelijke, de sfeer, zo zouden we kunnen zeggen, waar het nu eigenlijk om gaat.

Hegel blijft in het geheel van de geestesfilosofie consequent aan de ontwikkeling van het materie-vorm schema vasthouden – dat dus in de subjectieve geest tot de vrije geest als *lichamelijke* geest, tot *forma substantialis* is ontwikkeld –, zodat tenslotte in de absolute geest dit schema naar zijn absolute vorm en inhoud, het derde logische besluit als de absoluut-redelijke eenheid van natuur (inhoud) en vorm (geest), is begrepen. Dit consequent vasthouden aan het materie-vorm schema heeft mede tot gevolg, dat de staat als de overkoepelende en coördinerende *vorm* van het sociale zijn (zijn *inhoud*) wordt begrepen.

Op grond van Hollaks vaststelling kan dan het volgende overwogen worden: moet het *absolute* materie-vorm schema – het derde logische besluit – via het metafysisch ‘compositum’ in de concrete zijns-samenhang geplaatst worden,

1340 De gesproken taal is paradigmatisch voor deze toedracht: zinvolle, betekenisvolle gesproken taal drukt geest, begrip uit, maar dan wel bemiddeld door de stof, dat is het lichaam en het natuurfenomeen van de klank.

1341 Vrijheid en noodzakelijkheid, p. 224: “In het daadwerkelijk uitoefenen van zijn wilsvrijheid in pregnante zin voltrekt de mens als redelijk willend subject *zelfstandig de overgang* van zichzelf als *redelijk* willend tot zichzelf als redelijk willend.”

of moet dat gebeuren daar waar het materie-vorm schema als *lichamelijke* geest, Hegels vrije geest, is ontwikkeld?

De absolute essentie-existentie eenheid – niet in de zin van de *causa sui* idee van de moderniteit! – is het ens a se, de wijsgerige term voor God van de traditie. Door Hegels derde logische besluit wordt deze inderdaad voorondersteld, maar deze vooronderstelling gaat dus eigenlijk vooraf aan het geheel van het systeem, ofwel wordt voorondersteld door Hegels uitgangspunt van de Logik: das reine Seyn ist das reine Nichts en gaat daarmee vooraf aan het eindige zelfzijn, dat in de vorm der onmiddellijkheid door dit uitgangspunt wordt bevestigd.

Het is het eindige, geestelijke zelfzijn – dat zich uitdrukt in de affirmatie “ik ben ik” –, dat als *metafysisch* ‘compositum’ het ens a se in de traditionele zin vooronderstelt. Ons inziens moet nu op die plaats waar Hegel het zelfzijn tot vrije geest heeft ontwikkeld – en het wat de subjectieve geest betreft daarbij laat – deze relatie tot uitdrukking, tot zelfbegrip komen, daar het zelfzijn, als dit van zichzelf bewuste metafysisch ‘compositum’ “zoekt naar de aard van dat absolute zijn dat, als de *werkelijke* en zinvolle grond” van het eindige zelfzijn “tevens *logisch* aan diens *niet-zijn* voorafgaat.”¹³⁴² Pas dan is de gecompleteerde vrije geest, als eenheid van *lichamelijke* geest en lichamelijke *geest*, concreet in één beweging te begrijpen als enerzijds strevend naar verwerkelijking van zijn zelfzijn in en als de objectieve geest in zijn onmiddellijke relatie met de absolute geest anderzijds.

Dit impliceert eveneens, dat *elke* geleding van de objectieve geest de overgang voltrekt naar de absolute geest, daar deze overgang berust op de onmiddellijke relatie van elk individu met de absolute geest, waarin het absolute zijn van het individu, de absolute individualiteit gelegen is. Voor Hegel wordt die overgang volgens haar begrip pas op het eind van de objectieve geest voltrokken, namelijk op het niveau van de geschiedenis van de staten, de Weltgeschichte; als gevolg van het ontbreken van de onmiddellijke relatie met de absolute geest in Hegels ontwikkeling van de subjectieve geest. Door Hegels tekortschieten daarin ontstaat ook de, ons inziens, verkeerde voorstelling dat eerst nog de *ervaring* van de subjecten als en van de objectieve geest doorgemaakt moet worden om tot het begrip van de absolute geest te komen. Deze ervaring is nu juist reeds door de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* geëxpliciteerd en behoeft dus in de systematische ontwikkeling van de geest niet meer op dezelfde wijze doorlopen te worden. In een dergelijke gereviseerde geestesfilosofie worden alleen de subjectieve geest en de objectieve geest systematisch ontwikkeld, daar de verhouding met de absolute geest in beide expliciet tot uitdrukking komt – zowel in de zin van Hegel, als de absolute intelligibiliteit, als in de uitgebreide

1342 *Causa sui*, p. 162.

zin van Hollak, die de absolute intelligibiliteit en de onmiddellijke (zijns)relatie met de absolute geest omvat. De onontkoombare vraag moet dan worden gesteld *hoe* deze koppeling te denken valt. Wij willen dit beredeneren langs de volgende lijn.

Het zuiver geestelijke zelfzijn is als zijnsgraad onmiddellijk verbonden met het ens a se.¹³⁴³ Dit zuiver geestelijke zelfzijn, heeft zijn eerste inhoudelijke contouren verkregen in het personalisme van Max Scheler. Met andere woorden, gezien de betekenis van het menselijke zelfzijn als zijnsgraad: in het eindige, zuiver geestelijke zelfzijn van de mens als scheleriaanse persoon wordt de zelfmededeling Gods expliciet.

“(...) in de Hegelse filosofie (daarentegen)¹³⁴⁴ wordt die dimensie van de menselijke *eindige* geest waarin de zelfmededeling van de Oneindige geest in zijn schepping tot *zelfbewustzijn* komt, niet meer als zodanig zichtbaar, daar zij haar nu moet formuleren in termen van een *verabsolutering* van die verhouding waarin de mens als *eindige*, lichamelijke *geest* zich als geest (forma subsistens) tot zichzelf als *lichamelijke* geest (forma substantialis) verhoudt.”¹³⁴⁵

Zoals hierboven is gezegd, is de vrije geest – de totale samenvatting van de hegeliaanse subjectieve geest als beginsel – de (door zichzelf als lichamelijke *geest*) tot begrip gebrachte *lichamelijke* geest. De lichamelijke *geest*, in de zin van Hollak als forma subsistens, blijft bij Hegel echter voorondersteld en wordt niet als het (ultieme) beginsel van de mens, dat is als absolute individualiteit expliciet.

Het zuivere zelfzijn dient systematisch expliciet te worden. In de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* vormt de moraliteit – als de sfeer van het zuivere zelfzijn dat zich van zijn plicht het Goede te moeten verwerkelijken bewust is – de verschijnende overgang naar de absoluutheidssfeer, de absolute geest die tot uitdrukking komt in het “absolute Wissen”, in het andere als andere bij zich te zijn: de intelligibiliteit van het zijnde als zijnde. De intelligibiliteit van het zijnde als zijnde is de absolute grond van moreel, zinvol handelen.

Het is natuurlijk opmerkelijk dat in de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* de moraliteit geheel aan het eind van de ontwikkeling van *der Geist*, het sociale zijn verschijnt en dat in de geestesfilosofie de moraliteit nu juist

1343 Wording, p. 83/84: “Ten aanzien van hen (de zijnsgraden) geldt dus de metafysische evidentie dat twee beperkte zijnden zich tot elkaar niet als meer en minder in het *zijn* verhouden, tenzij ieder van hen afzonderlijk eerst hiërarchisch verenigd is met een zonder meer onbeperkt zijnde.”

1344 Onze toevoeging.

1345 Scheppingsidee p. 316.

de overgang vormt naar de zedelijkheid, het sociale zijn. In het eerste geval moet echter het (zelf)bewustzijn tot het (zelf)besef komen, dat de moraliteit als gegrond in de absolute geest de grondslag vormt van het sociale zijn en in het tweede geval wordt systematisch de moraliteit ontwikkeld als het principe van het sociale zijn, dat zich echter en uiteraard als principe in het sociale zijn – het sociale zijn als de eenheid van het abstracte recht en moraliteit – moet verwerkelijken.

In de geestesfilosofie volgt de absolute geest als de absolute grond systematisch ná de zedelijkheid, terwijl ons inziens in een hernieuwde geestesfilosofie de innerlijke relatie van de moraliteit, het geweten met de absolute geest systematisch in de subjectieve geest ontwikkeld zou moeten worden voordat de overgang naar de zedelijkheid gemaakt kan worden. Daarin ligt de completering van hernieuwd zelfbegrip van de subjectieve geest. In de sfeer van het concrete zuivere begrip is dan met betrekking tot de subjectieve geest en de objectieve geest de door Hegel aangehouden volgorde subjectieve geest-objectieve geest-absolute geest niet meer noodzakelijk, daar de innerlijke relatie met de absolute geest reeds in beide expliciet is opgenomen. Dat is ons inziens de consequentie van Hollaks vaststelling waarmee wij deze paragraaf begonnen.

We kunnen de vraag stellen, of Hegels volgorde wordt veroorzaakt door diens vastzitten aan het fysisch compositum, dat is de lichaam-geest problematiek van de moderniteit in het bijzonder en de moderne causa-sui problematiek in het algemeen. Ons inziens is dat het geval, want – zie Hegels *Einteilung* – de absolute geest wordt aldaar als de absolute vorm van de absolute inhoud, dus als het absolute fysisch compositum, ofwel als het absolute (fysische) subject begrepen.

In onze visie moet daarom de ontwikkeling naar en van de moraliteit als eindfase van de *subjectieve* geest worden begrepen, omdat zodoende de zelfmededeling Gods, met al haar hollakiaanse consequenties, tot uitdrukking kan komen. Dan pas kan de overgang naar de objectieve geest gemaakt worden.

De laatste paragraaf van de subjectieve geest drukt het alomvattende resultaat van de subjectieve geest als volgt uit: de geest die van zichzelf weet vrij te zijn en zichzelf als zijn eigen thema wil, dat wil zeggen, zijn wezen als nadere bepaling en doel heeft, is vooreerst nog de redelijke wil als *zodanig*, ofwel *an sich* de Idee en daarom slechts het *begrip* van de absolute geest.

Met andere woorden: de subjectieve geest is het begrip van het streven (de wil) de eenheid van lichaam (inhoud) en geest (vorm) te bewerkstelligen.

Tevens is met het bereiken van het “begrip van de absolute geest” – zoals dat hier door Hegel wordt bevestigd – het begrip van het absolute als samen-

zijn geëxpliciteerd, maar nog slechts als begrip, nog niet concreet.¹³⁴⁶ De vrije geest is in beginsel het zelfzijn als sociaal wezen – het is nu juist Hegels intentie dit tot begrip te brengen – vandaar, uiteraard en terecht, de overgang die wordt gemaakt naar de objectieve geest, waarin dit beginsel zijn verwerkelijking kan vinden. Maar in Hegels vrije geest zelf is die innerlijke verhouding van zelfzijn en sociaal-zijn nog niet voldoende geëxpliciteerd – al is het daarin wel gesteld, door het *an sich* van de Idee en het *begrip* van de absolute geest – en is het dus voorbarig om al vanaf § 482 de overgang naar de objectieve geest, het sociale zijn te maken.

Het begrip van de absolute geest wordt hier door ons begrepen als de innerlijke relatie van de eindige lichamelijke geest met de absolute geest in primaire zin, zodat de subjectieve geest zelf – als het beginsel van de mens als eindige lichamelijke geest – begrepen kan worden als de absolute geest in secundaire zin, als evenbeeld, het zelfzijn als zijnsgraad. Vandaar Hegels eigen Zusatz, de inspringende tekst, waarin hij nu juist deze verhouding expliciet ter sprake brengt, maar verder niet voldoende waar maakt; in hollakiaanse zin is dit de zelfmededeling Gods en dat is de verhouding die ons inziens de completering van de subjectieve geest zou moeten uitmaken, voordat de overgang naar de objectieve geest gemaakt kan worden.

De laatste paragraaf van Hegels subjectieve geest vraagt eigenlijk om het doorbreken van de materie-vorm (lichaam-geest) structuur naar het zuiver geestelijke, dat door het metafysisch ‘compositum’ – i.c. de scheleriaanse persoon op dit niveau van de subjectieve geest – wordt vertegenwoordigd. In één beweging kan daarmee de absolute bevestiging van de eigen zelfstandigheid en de absolute zijnsafhankelijkheid tot uitdrukking komen. Het is deze ‘dubbele’ zijnswijze van de mens die eerst nog in de subjectieve geest geëxpliciteerd moet worden, vooraleer de overgang naar de objectieve geest wordt gemaakt, opdat in de objectieve geest uiteengezet kan worden hoe deze ‘dubbele’ zijnswijze gestalte kan krijgen.

De overgang die Hegel naar de objectieve geest maakt, komt tot stand door het aaneensluiten van de vrije geest van § 482, die zichzelf als zodanig tot doel heeft, met het in § 486 door Hegel gestelde: de werkelijkheid van de vrije wil is het *recht*, in de meest algemene zin. Daarmee wordt dus de vrije geest die zichzelf tot thema heeft onmiddellijk op het spoor van de ontwikkeling van het recht gezet.

In de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* heeft Hegel laten zien, dat terreur, zoals van de Franse Revolutie, het onherroepelijke gevolg is van het als maatstaf opleggen door het subject van zijn eigen absolute, morele vrijheid

1346 Scheppingsidee, p. 312.

aan het sociale zijn, dat wil zeggen, aan alle anderen.¹³⁴⁷ Op grond van deze wantoestand laat Hegel zien, dat de overgang gemaakt dient te worden naar *Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität*. Daarin doet het in zichzelf besloten morele subject de ervaring op en komt het tot het inzicht, dat zijn verwerkelijking als *moreel* subject onverenigbaar is met het bestaan van een veelheid van rechtspersonen.¹³⁴⁸ Dit resulteert in het inzicht, dat de adequate verwerkelijking van de erkenning van de (morele) autonomie van het individu – dat wil zeggen: de erkenning dat de autonomie van het geestelijke individu, als eenheid van lichaam en geest, slechts in een sociale context mogelijk is – een gewetensvol individu vooronderstelt.¹³⁴⁹ Het gewetensvolle individu is verbonden met de transcendente dimensie van de absolute geest, dat wil zeggen met het absolute wezen van zijn vrijheid.¹³⁵⁰ Dit gewetensvolle individu weet

1347 Die absolute Freyheit und der Schrecken, WU 2, p. 316 e.v. Vandaar misschien, dat Hegel in de geestesfilosofie de vrije geest onmiddellijk koppelt aan het recht als de eenheid van de algemene, redelijke wil en de bijzondere, redelijke wil. Op zichzelf is dit terecht, wil er sprake zijn van een vrije rechtsstaat. Maar hiermee heeft Hegel zichzelf de mogelijkheid ontnomen om in de objectieve geest het “sociale zijn in zijn volle zin (te beschouwen),” daar hij zodoende het sociale zijn “slechts vanuit het recht en de rechtsverhoudingen (begrijpt);” Kritische beschouwingen, p. 382.

1348 The Nature of the Self, p. 233: “Historically, the moral subject is done justice during the *French Revolution*, when the *second self* realizes himself in the form of the absolute freedom. The *second self*, however, excludes the others. Therefore, the *second self* is as much one-sided as the *first self*. His attempt to realize himself as a moral subject is incompatible with the existence of a multitude of legal persons.”

1349 The Nature of the Self, p. 2/3: “The basic idea of recognition follows from the observation that it is impossible to conceive of the unity of mind and body at the level of the individual. If the mind is understood as the autonomy of the individual, this autonomy gets lost when the individual is also a corporeal individual. The individual remains dependent on his body; the death of the body implies the death of the entire individual. The autonomy of the mind is only thinkable at a social level, i.e., as the law (logos) of the social organism.”; zie ook The Nature of the Self, p. 233.

1350 The Nature of the Self, p. 7: “The *third self* (as reflection on the *French Revolution* belongs to the modern world (Hegel’s own era) and pretends to express the adequate relation between right and *morality*. The conscientious individual is related to the transcendent dimension of the *absolute Spirit*, i.e., to the absolute essence of his freedom. This relation reflects the citizen’s relation to the general will in Rousseau. At the same time, the conscientious individual tries to actualize his moral freedom in the objective world, i.e., in the social order in which he is living. Therefore, the adequate relation between *right* and *morality* is conceived of as the relation between objective and absolute Spirit.” Daar voegen wij aan toe: dat wil zeggen, dat het gewetensvolle individu innerlijk verbonden is met het absolute als samen-zijn, het in het andere als andere bij zich zijn, echter

dat het zijn morele subjectiviteit niet onmiddellijk kan verwerkelijken in de rechtsorde, daar zijn morele subjectiviteit elke historische veruitwendiging te boven gaat. Desondanks begrijpt het de (legitieme) rechtsorde als een eindige, historische poging zijn morele subjectiviteit te verwerkelijken.¹³⁵¹ Dit voert tenslotte tot het hegeliaanse inzicht, dat de geschiedenis van de staten in hun onderlinge betrekkingen resulteert in de “algemene gerechtigheid”.¹³⁵² Bij dit laatste – dat eigenlijk de apotheose van Hegels filosofie vormt – stelt Hollak echter, dat hierin nog niet het *volledige* zelfbegrip van de mens tot uitdrukking komt.¹³⁵³ Het begrip van het morele subject, zoals dat door Cobben in de lijn van Hegel tot uitdrukking wordt gebracht, heeft diensgevolge nog niet het laatste woord.

De ontwikkeling van het zelfzijn van de mens zoals deze door Hegel in zijn zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* is geëxpliciteerd en door Cobben in *The Nature of the Self* nog eens kritisch is uiteengezet, resulterend in het begrip van het hierboven genoemde morele subject, vooronderstelt ons inziens wèl het

op het niveau van de onvolmaakte synthetische identiteit. Een inzicht dat wij echter, in navolging van Hollak, nog niet voldoende achten om te komen tot het begrip van wat waarlijk menselijke vrijheid en vrije menselijke samenleving mag heten.

- 1351 *The Nature of the Self*, p. 233: "The insight into the adequate actualization of recognition results from the philosophical reflection on the *French Revolution* by Rousseau, Kant and Hegel. The adequate actualization of recognition presupposes the existence of the third self, the conscientious individual. The *third self* knows that he cannot immediately realize his moral subjectivity in the legal order, because this moral subjectivity transcends all historical objectification. Nevertheless, he can understand the (legitimate) legal order as a finite (historical) attempt to actualize his moral subjectivity. The *third self* can understand the history of states as the ongoing process that is oriented to a better realization of the moral subject."
- 1352 *Causa sui*, p. 185: "De Hegelse dialectiek is immers wezenlijk de in zich gereflecteerde verstandsreflectie als zodanig = het in zich gereflecteerde rationalisme = de dialectische reflectie in zich van de *causa-sui*-idee. Voor Hegel zelf betekende de uitwendige objectivatie van de 'Idee' (*causa sui*) nog : de zich in het werken van de bijzondere staten en als dit werken tot werkelijkheid brengende algemene gerechtigheid. Als het 'resultaat' van dit historisch proces (*Weltgeschichte*) noemt Hegel deze idee de 'Weltgeist', als uitgangspunt van een nieuwe dialectische ontwikkeling in het 'System' de absolute geest."
- 1353 *Causa sui*, p. 186: "Zo geeft ons de moderne techniek hetzelfde resultaat te zien als de theoretisch volledig doorgevoerde reflectie in zich van de *causa-sui*-idee: de moderne westerse mens wordt mét deze objectivering van de Hegels dialectiek tot een uitwendig zijnsverband gedwongen zichzelf te ervaren als de overgrijpende macht in deze verhouding en derhalve als een wezen dat noch in de Hegelse speculatieve dialectiek tot een *volledig* zelfbegrip noch in haar praktische realisatie: het marxisme, tot een *volledige* zelfrealisatie kan komen."

zuiver geestelijke zelfzijn, de absolute individualiteit van de mens, voorafgaand aan, of ten grondslag liggend aan de problematiek van de eenheid van lichaam en geest en hoe deze eenheid, en daarmee de individualiteit, slechts in de context van het sociale zijn begrepen zou kunnen worden.

Onze positie lijkt, om het metaforisch uit te drukken, de mogelijkheid te vooronderstellen om via de achterdeur de woning van het transcendente zelfzijn binnen te komen en aldaar het transcendente zelfzijn geheel in de zuiverheid van zijn naakte zijn en wezen te kunnen beschouwen en kennen.

Met die metafoer beogen we dus de vraag waar het om gaat pregnant uit te drukken: is het mogelijk om zijn en wezen van het zelfzijn – i.c. de forma subsistens als de absolute individualiteit – als zodanig wijsgerig uit te drukken?

Als men Hegels wijsgerig project langs de lijn van deze vraag benadert, dan kan men dat project als volgt formuleren: aan de predikaten (her)kent men het subject en omgekeerd, aan het subject (her)kent men de predikaten.¹³⁵⁴

Maar dat vooronderstelt, dat men het “subject” als zodanig reeds kent om dit verband te kunnen leggen. Hegel ontkomt aan deze schijnbare aporie door in de drie delen van het systeem de substantie in de vorm der onmiddellijkheid tot (absoluut) subject te ontwikkelen. Om dat te kunnen doen is het nodig de intelligibele structuur van deze verhouding van subject en predikaten te ontvouwen, als het zelfbegrip van die structuur. Dat heeft Hegel in de *Logik* gepresteerd, uitgaande van *das reine Seyn ist das reine Nichts*, waarmee “iets als zijnde wordt bevestigd” en dat ten grondslag ligt aan alle zinvol menselijk kennen en handelen en dat daarin als zodanig tot uitdrukking komt.¹³⁵⁵

1354 Vgl. dit met de gelijkenis, die samengevat kan worden met de stelling “aan de vruchten kent men de boom”: Matth 7: 17-20; 12: 33 en Luc. 6: 43-44.

1355 Afscheidscollege, p. 443/444: “Ik bedoel bijvoorbeeld een bekende tekst als die van Hegel in het begin van de *Logik*: ‘Das reine Sein ist das reine Nichts.’ (...) het is een gedachtegang waarbij formeel uitgedrukt wordt wat het betekent, als ik van een zijnde zeg dat het is, als van iets gezegd wordt dat het is. Dan wordt in het woordje ‘is’ op de meest onmiddellijke wijze, niet gesteld, maar bevestigd dat er iets is dat ik als het zijnde moet accepteren. En deze onmiddellijke vorm – die tot uitdrukking komt als ik zeg: ‘dit of dat is’ – deze onmiddellijke vorm heeft naar haar eigen aard het karakter van *onbepaald* nog te zijn: *das reine Sein ist das reine Nichts*.” Zie ook: Een werkelijke metafysica, p. 156: “Elders: Hoe zou het komen dat iedereen u beschouwt als een hegeliaan? Hollak: Dat komt omdat ik vind dat de fundamentele wijsgerige begrippen een grondbegrip naar zijn vele momenten ontvouwen en expliciet maken in een dialectische begripsontwikkeling, waardoor er een dialectische eenheid en samenhang van die fundamentele begrippen ontstaat. Elders: Is dat grondbegrip nader te concretiseren? Hollak: Ja, dat moet teruggebracht worden tot de hoofdthese, dat het in de filosofie tenslotte gaat om het zelfbegrip van de mens en dat betekent dat men alles tenslotte vanuit zijn zelfzijn als zodanig zal moeten trachten te begrijpen.”

De substantie is hiermee in de vorm der onmiddellijkheid bevestigd als het (positieve!) zuivere zijn als het onbepaalde (het negatieve!) en wel zodanig, dat deze tot het zelfbegrip van de intelligibele subjectstructuur ontwikkeld kan worden. Over de zuivere intelligibele structuur – die geëxpliciteerd is in het geheel van de Logik – zegt Hegel, zoals reeds verschillende keren door ons aangehaald, dat deze op te vatten is als God voor de schepping. In het antwoord, of de antwoorden, op de vraag wat de scheppingsrelatie voor het zelfzijn betekent – zowel in de zin van de hegeliaanse intelligibiliteit en de wijze waarop deze werkelijkheid wordt (: Hollaks “gevolgelijke eenheid”), als in de zin van het uitgetild zijn boven het kunnen-niet-zijn – ligt de toegang tot het tot uitdrukking kunnen brengen van het zuiver geestelijke zelfzijn van de mens.

De mens schept niet zijn zelfzijn – in zoverre is het de mens onmogelijk om eigen zelfzijn in een onmiddellijke intuïtie ten volle naar zijn en wezen te kennen; maar omgekeerd betekent de *erkenning* van het geschapen-zijn in de omvang zoals Hollak voor ogen stond, de mogelijkheid om het zuiver geestelijk zelfzijn nader wijsgerig te expliciteren. Want in die erkenning wordt recht gedaan aan die dimensie van de menselijke geest waarin “de zelfmededeling van de Oneindige geest – als de absolute, volmaakte persoon¹³⁵⁶ – in zijn schepping – in het bijzonder in en als het menselijke zelfzijn¹³⁵⁷ – tot zelfbewustzijn komt”¹³⁵⁸

Het geschapen zijn impliceert het geestelijke zelfzijn van de mens; dan gaat het er uiteindelijk om hoe het zuiver geestelijke – dat in menselijke kennen en handelen tot uitdrukking kan komen – ook zo zuiver mogelijk, dus wijsgerig, begrepen kan worden.

Is het mogelijk het zuivere, geestelijke zelfzijn als zodanig wijsgerig tot uitdrukking te brengen, en zo ja, in hoeverre en op welke wijze kan dat uitgevoerd worden? Het “ken uzelve” dat in Hegels geestesfilosofie als uitgangspunt en doel wordt gesteld, zou zodoende verder worden uitgebreid. Is die achterdeur er, hoe vinden we die? Het antwoord daarop ligt ons inziens in het volgende: het is het eindige zelfzijn zelf, dat de metafysische ruimte betreedt waarin het zoekt naar de aard van dat absolute zijn dat, als de werkelijke en zinvolle grond van dit eindige zelfzijn, tevens logisch aan diens niet-zijn voorafgaat. Die metafysische ruimte kan *wijsgerig* betreden worden door Hollaks innerlijke samensmelting van de filosofieën van Hegel, Thomas en Scheler, waarbij vooral die van Scheler de mogelijkheid biedt om die geestelijke dimensie verder inhoudelijk tot uitdrukking te brengen.

1356 Onze toevoeging.

1357 Onze toevoeging; Vgl. ook Hegels “Gott in sich wohnen” van § 482.

1358 Scheppingsidee, p. 316.

Het (morele) zelfzijn, in de zin van Cobben, dat zich verwerkelijkt in het sociale zijn, is ondanks de door Cobben geïmagineerde erkenning, niet werkelijk in zijn zijn veilig gesteld. Tezeer wordt ons inziens bij die erkenning de noodzakelijke voorwaarde, dat het (morele) zelfzijn zich slechts adequaat kan *verwerkelijken* in de context van het sociale zijn gelijkgesteld aan (het veilig stellen van) de *werkelijkheid van het zelfzijn als zodanig*; de afgrond van het kunnen-niet-zijn van het eindige zelfzijn wordt daarmee verhuld en het zelfzijn de mogelijkheid ontnomen om boven die afgrond uit zijn veilig gesteld zijn (wijsgerig) tot uitdrukking te brengen. De uitdrukking die tegelijk het zuivere, geestelijke zelfzijn en daarmee de absolute individualiteit bevestigt, daar deze uitdrukking in één beweging de totale zijnsafhankelijkheid en zelfstandigheid van het zelfzijn in eenheid met de zelfmededeling Gods omvat.

Het eindige zelfzijn kan dan deze bevestiging van zijn absolute individualiteit, de innerlijke eenheid van zijn zelfzijn als *dialectische* en *metafysische* mens, in de context van het sociale zijn aan het licht brengen. We kunnen het hier bedoelde als volgt uitdrukken: in Hegels vrije geest, noch in Cobbens gewetensvolle individu komt ons inziens “de zekere betrekkelijkheid van de een en de ander (de waarlijke intersubjectiviteit)¹³⁵⁹ in een solidair verband met het Absolute”¹³⁶⁰ voldoende tot haar recht. Daartoe dient de subjectieve geest verder ontwikkeld te worden – en wel als de hollakiaanse zinvolle samensmelting van thomasiaanse participatie, hegeliaanse vrije geest en scheleriaanse persoon.

Hegels vrije geest vindt zijn ware Glückseligkeit in het overwinnen van de Glückseligkeit van de Willkühr door zijn zelfbepaling als vrije wil.

De Glückseligkeit van de paragrafen 479 en 480 liggen nog in de sfeer van wat Hollak het “zintuiglijk aangename” en het “objectief goede voor mij” noemt. Daar kiest de wil - op goede, verstandelijke gronden – uit de mogelijkheden die hem dit kunnen verschaffen en die onder de algemene noemer “geluk” kunnen vallen.¹³⁶¹ Maar ook niet kunnen vallen; vandaar dat de vrije wil als keurende wil zich op zichzelf richt: hij wil zichzelf, zijn vrijheid.

De vrije geest heeft een inhoudelijke verwerkelijking die met zijn eigen wezen overeenkomt. In Hegels ontwikkeling van het abstracte recht en moraliteit is dat het Goede, dat slechts in de (ervaring van de) objectieve geest tot uitdrukking kan komen, het geweten kan daar uit zichzelf geen invulling aan geven.

Deze fundamentele problematiek moet echter eerst als voltooiing van een herziene subjectieve geest gestalte krijgen.

1359 Onze toevoeging.

1360 Afscheidscollage, p. 440.

1361 Deze Willkühr is eigenlijk het principe van Hegels bürgerliche Gesellschaft, in het bijzonder van het System der Bedürfnisse en zodoende voor de vrije wil die zichzelf als vrije wil wil een terugval.

De vrije geest is in hegeliaanse zin de volledige ontwikkeling van het begrip van de subjectieve geest. Daarmee is zijn zijn in de vorm der onmiddellijkheid van de Anthropologie, dat wil zeggen zijn eenheid van lichaam en geest in de vorm der onmiddellijkheid tot zijn ware, concrete eenheid, als begrip, gekomen. De concrete eenheid van lichaam en geest naar haar begrip, die nu in de objectieve geest verwerkelijk zou moeten worden.

Wij stellen echter, dat de vrije geest – als deze eenheid van subjectiviteit en objectiviteit, als eenheid van idealiteit en realiteit naar het begrip – voorafgaand aan deze overgang zoekt naar de aard van dat absolute zijn, dat als de werkelijke en zinvolle grond van zijn eindig zijn, tevens logisch aan diens niet-zijn voorafgaat.

Wij moeten ons nu nog nadrukkelijker de vraag stellen: waarheen voert ons de weg die ons door Hollaks streven naar verdiept zelfbegrip wordt gewezen? De weg die wordt gebaad door Hollaks samenvoegen van zijn begrip van Hegels filosofie en zijn gevolgtrekkingen uit die filosofie.¹³⁶² Met het bovenstaande in deze paragraaf hebben we de betekenis aangegeven van die weg, zoals wij die uit Hollaks samenvoegen denken te kunnen aflezen – tegelijk is dit de kern van ons werk.

Het is echter onmogelijk om vooruit te lopen op de toekomstige *uitwerking* van dit huidige zelfbegrip – Hollak wijst daar zelf op.

“Zo gezien is de wetenschap van de geschiedenis der moderne, westerse wijsbegeerte tevens reeds aanduiding van die zijnswijze, van dat niveau van de menselijke geest, waarop het toekomstige ons nog onbekende wereldgebeuren, naar zijn zuiverste vorm: de ons nog onbekende wijsgerige stromingen waarin die wereldgeschiedenis haar zelfbegrip tot uitdrukking zal trachten te brengen, zal plaatsgrijpen.”¹³⁶³

Desondanks is het echter wel mogelijk en zelfs noodzakelijk om die “aanduiding van die zijnswijze” en dat “niveau van de menselijke geest” in contact te brengen met de crisis waarin de Europese cultuur in feite verkeert. Opdat die crisis als – weliswaar negatief – element van het huidige zelfbegrip als zodanig begrepen kan worden en dus – op grond van die “zijnswijze” en dat “niveau” als Hollaks bovengenoemde “weg” – overschreden kan worden.

In navolging van Hollak kunnen wij deze problematiek als volgt formuleren: het zelfbegrip van de moderniteit is gelegen in het begrip van de *causa-sui* idee. Weliswaar vertolkt deze idee de zelfverwerkelijking van de eindige werkelijkheid en in het bijzonder de zelfverwerkelijking van de mens als

1362 De elementen van deze samenvoeging hebben wij in de vorige hoofdstukken uiteengezet.

1363 *Causa sui*, p. 154.

eindige lichamelijke geest, maar, zoals Hollak eveneens heeft laten zien, door een verabsolutering van deze idee – enerzijds als uitdrukking van het wezen van God en anderzijds als uitdrukking van het wezen van de mens met een daarmee gepaard gaand verlies van het zicht op diens innerlijke relatie met het ware wezen van God, God als schepper en volmaakt persoon en daarmee de mens reducerend tot een *slechts* eindig zijn – is dit zelfbegrip, met name zoals dat door Hegel is uitgevoerd, tot nu toe niet in staat geweest de crisis van de Europese cultuur het hoofd te bieden.

Om het nog sterker te stellen: dit tekortschietende zelfbegrip – dat ook in andere moderne, wijsgerige stromingen, maar vaak meer verhuld, aanwezig is¹³⁶⁴ – heeft zelfs bijgedragen aan die crisis. Het gaat zelfs nóg verder: het is het wezen van die crisis. Vandaar dat Hollak¹³⁶⁵ durft te stellen, dat

“het voor de verdere ontwikkeling van de moderne westerse wijsbegeerte van beslissende, ja *noodlottige*¹³⁶⁶ betekenis is geweest, dat haar grootste vertegenwoordiger, G.W.F. Hegel, meende de theoretische reflectie in zich van de positieve causa-sui idee volledig ten uitvoer te hebben gebracht, maar dat hij in werkelijkheid hierin halverwege is blijven steken.”

Zoals wij hierboven uitvoerig hebben betoogd, is het noodzakelijk om het hegeliaanse begrip van de subjectieve geest wezenlijk uit te breiden, opdat de innerlijke relatie, in de in de bovenstaande regels bedoelde zin, van de eindige menselijke persoon met de oneindige, volmaakte persoon daarin tot uitdrukking kan komen. Dan pas kan de sfeer van de ervaring in en als de objectieve geest, als het streven naar zelfverwerkelijking van de mens als persoon, als zodanig begrepen worden. In dit licht kan dan de objectieve geest als objectieve geest – als overgang naar de absolute geest – tot uitdrukking komen, en wel als de absolute zedelijkheid.¹³⁶⁷

1364 Causa sui, p. 187: logisch positivisme, existentiële filosofie, existentialisme; wij voegen daar nog aan toe: het hedendaagse deconstruerende postmodernisme.

1365 Causa sui, p. 170.

1366 Onze cursivering.

1367 Hollak, Kritische beschouwingen, p. 388/389: “Hegels beschrijvingen van de ‘Sittlichkeit’ als de concrete eenheid van ‘abstract recht’ en ‘moraliteit’ in het derde deel van zijn rechtsfilosofie gaan, zowel wat haar algemene kenmerken (§ 142-158) alsook wat haar hoogste realisatievorm – de staat (§ 257 e.v.) – betreft, uit van haar (...) eenzijdige, maar niet als zodanig begrepen, verschijningsvorm voor het zich ontwikkelend rechtsbewustzijn, en stelt deze ten onrechte als begin- en eindpunt van haar dialectische begripsontwikkeling. Dit heeft onder andere tot gevolg: dat de objectieve geest niet als objectieve geest, maar naar zijn abstract positieve *verschijningsvorm* wordt gedacht, of anders gezegd: dat de objectieve geest niet als *verschijning* van de absolute geest en in die zin als

Ondanks de door ons voorgestane wezenlijke uitbreiding van de subjectieve geest, laten wij Hegels uiteenzetting van de objectieve geest ongemoeid, want Hegel zet hier de voorwaarden uiteen waaronder de zedelijkheid als vrije *rechtsstaat* begrepen kan worden. Maar dan wel met dit voorbehoud, dat deze in het licht van de uitgebreide subjectieve geest gezien moet worden, zodat deze rechtsverhoudingen in de *volle* zin van het sociale zijn ingebed kunnen worden.

De moraliteit van de uitgebreide subjectieve geest, omvat meer dan de moraliteit zoals Hegel deze in de objectieve geest ontwikkelt in haar relatie met het abstracte recht. Aan Hegels meer seculier gekleurde moraliteit – ook al blijkt deze innerlijk verbonden te zijn met de absolute geest in de zin van de absolute rede, of absolute vrijheid –, ontbreekt de relatie met de absolute, volmaakte persoon en de daarmee gepaard gaande betekenis die de transcendentia, het Goede, Schone en Ware, juist in algemene zin voor de objectieve geest, daarmee verkrijgen.¹³⁶⁸ We laten ook Hegels absolute geest ongemoeid, zeker wat betreft de drie logische besluiten waarin de concrete idee van de filosofie als het begrip van de intelligibiliteit van de werkelijkheid begrepen wordt. Maar ook hier weer in het licht van de uitgebreide subjectieve geest, waarin reeds de innerlijke relatie met de absolute intelligibiliteit opgenomen is en daarmee onverbrekelijk verbonden de relatie met de schepper-persoon.

Als Hegel in § 482 als volgt de overgang van de subjectieve geest naar de objectieve geest formuleert: de geest die zich als vrij weet en wil is “*an sich* die Idee” (= *causa sui*!) en “*darum nur der Begriff des absoluten Geistes*” èn dat de “*Thätigkeit*” van de eindige wil als “*objectiver Geist*” “*Wirklichkeit*” worden van de Idee is, dan blijft Hegel daarmee nog vast zitten aan het fysisch compositum. Of omgekeerd: door zijn verabsolutering van het fysisch compositum – wat ook blijkt uit zijn *Einteilung* van de geestesfilosofie, waar de absolute geest inderdaad als de concrete eenheid van subjectieve geest en objectieve geest, als het an-und-für-sich zijn van de Idee wordt bevestigd – is Hegel gedwongen de objectieve geest als het tot het *für sich* worden van de Idee op te vatten. Met andere woorden: de ervaring in en als objectieve geest is dan noodzakelijk voor dit *für sich* worden en die ervaring is tevens dit *für sich* worden zelf.

Met het an sich worden van de Idee op het eind van de subjectieve geest, ofwel het bereiken van het beginsel van de eenheid van lichaam en geest – de vrije geest – is het begrip van de *dialectische* mens bereikt en kan deze doorbroken worden naar de sfeer van de *metafysische* mens. In die sfeer, dus

‘absolute Sittlichkeit’ wordt begrepen, maar dat die ‘absolute Sittlichkeit’ nog *slechts* als objectiviteit, als substantialiteit, nog niet als ‘absolute Sittlichkeit’, nog niet op absolute wijze wordt gedacht.”

1368 We hebben verschillende keren stilgestaan bij de fundamentele betekenis die Schelers materiële-waarden leer, in Hollaks gereviseerde versie, daarbij heeft.

binnen de uitgebreide subjectieve geest, komt dan het an sich van de eenheid van lichaam en geest – als *lichamelijke* geest – tot für sich.

Met als gevolg, dat de hegeliaanse absolute geest niet meer begrepen wordt als de concrete samenvatting van subjectieve geest en objectieve geest, maar als absolute grond van beide. Dan is niet meer de ervaring van de objectieve geest nodig om tot de absolute geest te komen, maar is integendeel de tot *zelfbewustzijn* gekomen verhouding van de subjectieve geest, in onze uitgebreide zin, met de absolute geest als volmaakt persoon fundamenteel voor de wijze waarop de ervaring in en als de objectieve geest zich voltrekt.

Met de ontwikkeling van Hegels vrije geest – als de eenheid van theoretische en praktische geest – is de transcendentale openheid van de menselijke geest in formele zin tot begrip gebracht. De transcendentale openheid is de principiële, alomvattende openheid voor het zijn en dat impliceert tevens het metafysisch kunnen vragen naar het zijn van de zijnden als zodanig, kortom, de metafysische zijnsvraag. En zodoende de vraag naar het zijn van de *lichamelijke* geest als zodanig.

Hollak drukt dat in zijn studie *Nietzsche's vraag* als volgt uit¹³⁶⁹:

“In de volle aanvaarding van zijn eigen bijzondere zo-zijnseenheid als *deze lichamelijke geest*, als dit concreet individu (...) ervaart een mens eveneens zichzelf als *deze zo-zijnseindigheid* overschrijdende én bevestigende *zijnseindigheid* en realiseert hij daardoor eerst *volledig* zichzelf als concreet individu.”

En even verder¹³⁷⁰:

“In deze volledige aanvaarding van zichzelf als *eindige*, lichamelijke geest weet hij zich tevens als op de wijze van een *lichamelijke* geest zo betrokken te zijn op een oneindige geest dat deze relatie iedere *functionele* relatie van beider betrokkenheid alsook elke vorm van egocentriciteit destrueert.”

In die bewoordingen komt de zelfmededeling Gods in de metafysische, zuiver geestelijke dimensie van de menselijke geest, de mens als persoon, tot uitdrukking. Met als gevolg, dat de sfeer van de objectieve geest begrepen kan worden als de sfeer waarin de mens als hollakiaanse persoon¹³⁷¹ er naar streeft zich als “evenbeeld” te verwerkelijken.

1369 Nietzsches vraag, p. 426/427.

1370 Nietzsches vraag, p. 427.

1371 Als de innerlijke samenvoeging van hegeliaans, scheleriaans en thomasiaans zelfbegrip.

Als Hegels geestesfilosofie – culminerend in het concrete begrip van de absolute geest als de intelligibiliteit van alle werkelijkheid – zichzelf niet kan dragen in die zin dat de vraag naar (de bron van) het zijn van de intelligibiliteit in de meest sterke zin daarin niet wordt gesteld en dus het antwoord daarop geheel ontbreekt, dan moeten dus ons inziens, gezien al het bovenstaande, die vraag en dat antwoord in de uitgebreide subjectieve geest gezocht worden.

Ons inziens berust Hegels opeenvolging van subjectieve geest, objectieve geest en absolute geest dus op het misverstand, dat ook in de geestesfilosofie de *ervaring* in en van de objectieve geest noodzakelijk is om te komen tot het begrip van de absolute geest. Deze ervaring is nu juist reeds uiteengezet in de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes*, met als resultaat het absolute weten: in het andere als andere bij zich te zijn. In de systematisch uiteenzetting van de geest moet dit resultaat al opgenomen worden in de subjectieve geest, waarin de lichamelijke *geest* zichzelf begrijpt als *lichamelijke* geest en dientengevolge reeds weet van zijn innerlijke relatie met de absolute geest in de zin van de absolute intelligibiliteit, de absoluut redelijke eenheid van natuur en geest.

Dit impliceert dat Anschauung, Vorstellung en Denken van de Psychologie reeds in de subjectieve geest in hun innerlijke relatie met de absolute intelligibiliteit gebracht moeten worden – zoals Hegel pas op het eind van de geestesfilosofie de “absolute” vormen daarvan, Kunst, Religion en Philosophie als gestalten van (het begrip van) de absolute geest begrijpt¹³⁷² en daarenboven de daarmee uitgebreide vrije geest als de scheleriaanse persoon in relatie met de absolute, volmaakte schepper-persoon; waarmee dus evenzeer Thomas’ (gereviseerde) participatie-idee gehonoreerd wordt.

Dan krijgen we de omgekeerde figuur, dat namelijk het zinvol mogelijk zijn van de *ervaring* in en als objectieve geest berust op de zin van de uitgebreide subjectieve geest, dus in zijn reeds aan de objectieve geest voorafgaande innerlijke relatie met de schepper-persoon. Ons inziens spant Hegels opvatting, dat eerst de ervaring van de objectieve geest doorlopen moet worden om systematisch te kunnen komen tot het begrip van de absolute geest het paard achter de wagen.¹³⁷³

1372 Uiteraard kunnen in de subjectieve geest de concrete gestalten van kunst, religie en filosofie nog niet optreden, daar aldaar nog slechts sprake kan zijn van de innerlijke relatie van de eindige persoon – als eenheid van fysisch compositum en metafysisch ‘compositum’ – met de schepper-persoon.

1373 Een en ander impliceert ook, dat Hegels gestalten van de absolute geest, Kunst, Religion en Philosophie begrepen kunnen worden als institutionalisering in de objectieve geest van de innerlijke relatie van het eindige zelfzijn met het absolute – die gestalten waarin de relatie met het absolute, in de zin van de uitgebreide subjectieve geest, op de zuiverste wijze tot uitdrukking komt.

Wij hebben ons lange tijd afgevraagd of het mogelijk is om, op basis van al het voorafgaande, al enig wijsgerig inzicht te kunnen verschaffen in de wijze waarop het overwinnen van de crisis van de Europese cultuur plaats zou kunnen vinden.

We hebben daartoe twee onderwerpen gekozen, die wij in de hoofdstukken 7 en 8 zullen behandelen. Onderwerpen, die tegelijk onze stelling illustreren, dat de zin van de objectieve geest begrepen moet worden in het licht van de onmiddellijke verhouding eindige persoon-oneindige persoon, zoals deze in onze versie van de subjectieve geest tot uitdrukking komt. In de onderhavige paragraaf hebben we de contouren daarvan geschetst.

Het eerste onderwerp betreft de vraag naar goed en kwaad – een van de meest wezenlijke elementen van de crisis van de Europese cultuur en zoals deze zich met name tijdens de Tweede Wereldoorlog heeft gemanifesteerd. Met dit onderwerp willen we laten zien dat die problematiek naar haar diepste zin een metafysische en religieuze problematiek is en dat dus het overwinnen van de Europese crisis, die mede voortkomt uit de worsteling met deze problematiek van goed en kwaad, wijsgerig gezien in de metafysische en religieuze sfeer gezocht moet worden.

Het vraagstuk van goed en kwaad in de Europese cultuur hangt dientengevolge ten nauwste samen met het verdiepen van het zelfbegrip en de wijze waarop dit, door dit vraagstuk getekende, begrip van betekenis is voor de objectieve geest.

Het belichten van deze problematiek in de hierboven gestelde zin heeft tevens een innerlijk verband met het volgende onderwerp.

Het tweede onderwerp betreft de relatie tussen levensbeschouwingen en onderwijs. Beide zijn gestalten van de objectieve geest – in de vollere zin van het sociale zijn, zoals Hollak voor ogen stond¹³⁷⁴ – en drukken zodoende, tengevolge van de in onze zin uitgebreide subjectieve geest, op enigerlei wijze de relatie tot de absolute geest uit, daar elk element van de objectieve geest – in onze versie – als overgang naar de absolute geest begrepen dient te worden. Pas op grond daarvan kan de objectieve geest als objectieve geest, namelijk naar zijn zin als die overgang, begrepen worden.

De thematiek van dit eerste onderwerp hangt uiteraard samen met dat van het tweede. Elk element van de objectieve geest bezit een, in de persoon gewortelde, eenheid van de sacrale en de seculiere as, ofwel de eenheid van de onmiddellijke verbondenheid met het maximum en de relationele eenheid, in de zin van de gevolgelijke eenheid; door Hollak samengevat: een zekere betrekkelijkheid van een solidair verband met het Absolute.

1374 Kritische beschouwingen, p. 382.

De feitelijke elementen van de (Europese) samenleving zijn aangetast door de algehele crisis – tot uitdrukking komend in ons onderwerp de Tweede Wereldoorlog en Goed-kwaad, dat weer innerlijk verbonden is met levensbeschouwingen en onderwijs, die zelf ook in crisis verkeren.

Dit alles zouden wij nog eens kunnen samenvatten met het motto boven ons Voorwoord, de woorden ontleend aan Huizinga: “Cultuur moet metafysisch gericht zijn, of zij zal niet zijn.” De opdracht die, in meer wijsgerige bewoordingen, evenzeer gelegen is in Hollaks inzicht, dat het fysisch compositum via het metafysisch ‘compositum’ in het geheel van de concrete zijns-samenhang geplaatst dient te worden. Opdat de fatale consequenties van dat tekort uit de wereld geholpen kunnen worden en het zicht op wat waarlijk menselijke vrijheid en vrije menselijke samenleving mag heten duidelijker wordt.

Met het laatste hoofdstuk, dat al het voorafgaande vooronderstelt, hebben wij op een wat lossere wijze, Hollaks kernachtige formulering van het menselijke samenzijn als die “zekere betrekkelijkheid van een solidair verband met het Absolute”¹³⁷⁵ voor de Europese geest geïllustreerd. Waarmee we, via de gang van al het voorafgaande, terugkeren naar het uitgangspunt van het eerste hoofdstuk, de vraag: wat bindt mensen?

6.5 Zweite Abteilung: Der objective Geist: § 483 - 552

Samenvatting van de paragrafen 483 – 486

De objectieve geest is de absolute idee, dat is: de concrete eenheid van het subjectieve en objectieve, van lichaam en geest, van begrip en werkelijkheid, van immanentie en transcendentie, van het algemene en het bijzondere. Maar nog slechts *an sich*, nog niet in haar volle concreetheid en door dit onmiddellijk-zijn is de objectieve geest nog *eindig* met als gevolg dat de werkelijke redelijkheid van de objectieve geest haar *uiterlijk verschijnende* – en daarmee *veranderlijke* – zijde is. De eindigheid van de objectieve geest impliceert dat deze in de stroom van de tijd opgenomen is.

Deze werkelijke redelijkheid, de concrete eenheid van het subjectieve en het objectieve, van idealiteit en realiteit drukt zich daarom uit in de objectief *verschijnende* geledingen van de samenleving – gezin, burgerlijke samenleving en staat – en in de daarin heersende wettelijke verhoudingen. Want, enerzijds heeft de vrije wil in aanvang als zijn *innerlijke* bepaling (: doel) zijn vrijheid, maar anderzijds betreft hij zich op een *uitwendige*, aangetroffen objectiviteit¹³⁷⁶

1375 Afscheidscollege, p. 440.

1376 Deze objectiviteit is de uitwendigheid van de vrijheid, de uitwendigheid van de

die zich splitst¹³⁷⁷ in de behoeften, de natuurdingen en intersubjectiviteit. De driehoek van Ik – Het – Jij, het trio dat hier de *objectieve* samenvatting vormt van al de voorafgaande *principiële* verhoudingen in de subjectieve geest, waarbinnen de complexe verhoudingen door wetten worden geregeld.¹³⁷⁸

Dus de in de subjectieve geest optredende innerlijke onderscheidingen van de geest – namelijk het zelfbewustzijn als bijzondere wil en het andere zelfbewustzijn als bijzondere wil, en het objectieve andere, de natuur – ofwel het oorspronkelijk aan de heer-knecht verhouding ontsproten “algemene zelfbewustzijn”, de algemene structuur van de intersubjectiviteit in relatie tot de natuur, komen op dit niveau weer terug. En wel zodanig, dat op dit niveau van de objectieve geest de vrije wil ernaar streeft al deze complexe verhoudingen in het licht van de innerlijke verhouding van het morele en het recht te verwerklijken.

Daar de vrije wil, zoals we hieronder zullen zien, zich in objectieve wetten van de staat tot uitdrukking brengt, vormt het veld dat door deze driehoek wordt gevormd het uitwendige materiaal voor het aanwezig (kunnen) zijn van de wil. Met andere woorden, de vrije wil als het op zichzelf betrokken zijn, drukt zich in dit objectieve materiaal uit. Het doelmatige handelen van deze wil bestaat uit het willen realiseren van zijn vrijheid in die objectiviteit.

Het aaneensluiten van de vrije wil met deze objectiviteit betekent de voleinding van de idee; daar is zijn streven op gericht. De vrijheid verkrijgt daarmee de *vorm (der) noodzakelijkheid*, bestaande uit de *substantiële* samenhang van het “systeem der vrijheidsbepalingen” (: samenhangende geledingen of instituten van de vrije samenleving) en de *verschijnende* samenhang als de *macht*,

vrije wil zelf, die zich als zodanig op deze objectiviteit richt. Overeenkomstig het absolute weten van de vrijheid: in het andere als andere bij zich te zijn.

1377 § 483: spaltet.

1378 Cybernetica, p. 62 “(G. Günthers) misverstaan van Hegels denken blijkt dan ook als hij zegt (...), dat Hegels “absolute Subjekt die Identität von “Du”, “Ich” und “Es” ist’ en dat voor Hegel deze identiteit de eigenlijke zin van de wereldgeschiedenis zou betekenen (...). Wat Günther op deze wijze dan ook heeft trachten weer te geven is niet de concrete dialectiek van Du, Ich und Es, maar de verstandelijke objectivatie ervan in een door informatietechnieken beheerste samenleving. Een dergelijk pogen, hoewel Günther zelf dit in zijn boek niet exact logisch tot uitvoering weet te brengen, zou inderdaad zinvol zijn.” Weliswaar is het “algemene zelfbewustzijn” dat voortkomt uit de heer-knecht verhouding eerder uitgesproken in de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* als “Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist” – het beginsel van de geest –, maar dit algemene zelfbewustzijn kent nog geen werkelijke Ich-Du verhoudingen. Deze verhouding vraagt om de absolute individualiteit, die nu juist bij Hegel niet voldoende gehonoreerd wordt.

dat wil zeggen als het (alom) *erkend* zijn van de vrijheid, ofwel haar gelden in het *bewustzijn* van allen.¹³⁷⁹

Het samenvallen van de redelijke wil met de individuele wil, individuele wil die de onmiddellijke, of zijnde en eigenlijke grondstof van de activiteit van de redelijke wil is, is de nog onontwikkelde werkelijkheid van de vrijheid. De individuele wil moet zich nog een, uit hemzelf komende, algemene vorm verschaffen.

De inhoud van de vrijheid in de vorm der algemeenheid voor het bewustzijn van het intellect (expliciet) *gesteld* en als algemene macht geldend, is de *wet*. Voor zover de inhoud van de vrijheid in zijn algemeenheid de subjectieve wil “doorkneedt” zodat de vrijheid tot diens gewoonte, denkwijze en karakter wordt, is de inhoud van de vrijheid *zede*.

Deze realiteit zonder meer als het aanwezig zijn van de vrije wil is het *recht*, maar dan niet recht in slechts specifieke zin, maar als het aanwezig zijn van *alle* bepalingen van de vrijheid. Deze bepalingen zijn tegelijk de *plichten* van de *subjectieve* wil.

De eindigheid van de objectieve wil schuilt in de *schijn* van het onderscheid van rechten en plichten. In het veld van de verschijning zijn recht en plicht *correlata*, dat wil zeggen dat een recht aan mijn kant correleert met een plicht bij een ander (en omgekeerd). Mijn recht (op iets) is niet slechts het “in bezit hebben”, want dat laatste *moet* namelijk nog tot “eigendom” ontwikkeld worden daar ik *persoon* ben en daarom is dat recht tegelijk plicht. In het gebied der verschijning, dat is de relatie van persoon tot persoon, splitst deze oorspronkelijke eenheid zich in de verdeling van recht en plicht over mij en de ander.

De *morele* plicht als zodanig is in mij als vrij subject tegelijk een recht van mijn subjectieve wil, het recht op mijn eigen overtuiging. Binnen het morele treedt echter de differentie op tussen het subjectieve van mijn (slechts) innerlijke wilsbepaling of overtuiging en haar (objectieve) werkelijkheid, haar vervulling. Waardoor een en ander door toevalligheid en onvolmaaktheid bevuurd wordt.

In het zedelijke van de vrije samenleving – dat wil zeggen in haar door vrijheid gekenmerkte instituten en het door rechten, plichten en wetten genormeerde handelen – zijn beide, het subjectieve en het objectieve, tot hun waarheid, hun eenheid gekomen, hoewel ook daar plicht en recht, in hun noodzakelijk op elkaar betrokken zijn, door *bemiddeling* met elkaar tot elkaar terugkeren en zich samenvoegen.

1379 “Noodzakelijkheid” betekent hier, dat de relaties bepaald zijn door hun inwendige verhouding tot het begrip, van de vrijheid of de vrije wil.

Einteilung

Uitgaande van de behoefteigheid – metafysisch gesproken: de zijnstekorten – van de mens, kan gesteld worden dat de mens het andere *behoeft* om zich in het bestaan te vestigen en te handhaven. Een dergelijke triviale constatering leidt tot niets als Hegel daarentegen niet zou laten zien dat de mens als *geestelijk*, als bij-zich-zijnd het subjectieve en objectieve overkoepelende, wezen die zijnstekorten via het andere op bepaalde wijze weet te overwinnen en zo zich als vrij, als autonoom kan stellen.

In de volgende paragraaf schetst Hegel de gang van de vrije wil vanuit zijn vooralsnog abstracte bestaan naar zijn werkelijkheid als vrije wil.

Samenvatting van paragraaf 487

Hegel geeft in deze paragraaf de drie samenhangende bewegingen aan waarin de vrije wil, door zijn diverse transformaties heen, zijn zin in de gestalte van de objectieve geest tot uitdrukking brengt.

De vrije wil is:

A.

zelf als onmiddellijke zijnd en daarom als individueel, de *persoon*. Het aanwezig zijn van het *eigendom* verschaft de persoon zijn vrijheid. Het *recht* als zodanig – in deze sfeer – is het *formele, abstracte* recht. De persoon is persoon voorzover hij iets objectiefs, iets anders, namelijk een zaak die hij de zijne kan noemen (: eigendom) tegenover zich heeft en omgekeerd is iets pas eigendom met betrekking tot de persoon. Door de ontwikkeling van de geest als subjectieve geest heeft Hegel het principe van het Romeinse recht, de scheiding van persoon en zaak, ontwikkeld en is het niet meer, zoals aldaar wel gebeurde, zonder meer gegeven.

B.

De vrije wil is dientengevolge, door de ontwikkeling van die voorafgaande verhouding van persoon en zaak, in zich gereflecteerd. Dat wil zeggen: datgene waarin hij zich eerst weerspiegelde – de weerspiegeling, die door de beide zijden van de vooreerst nog onontwikkelde relatieve tegenstelling persoon-zaak wordt gevormd: persoon voorzover deze een zaak tegenover zich heeft, zaak voorzover iets een persoon tegenover zich heeft – heeft hij nu in zich zelf opgenomen, zodat hij zijn er-zijn (van zijn vrijheid), dat hij eerst nog in zijn eigendom had, in zichzelf heeft. Daardoor is hij tegelijk als (deze) enkele persoon bepaald, het recht van de *subjectieve wil*, – de *moraliteit*. Ofwel: zijn

objectieve wil is zijn eigen zaak geworden. Dat wil zeggen: het subjectieve en het objectieve vormen nu een eenheid in het innerlijk van de persoon, maar zodoende nog slechts subjectief, als *geweten*.

C.

De *substantiële* wil als de werkelijkheid van de vrije wil, in de zin van overeenstemming van zijn principe in het subject met de totaliteit der noodzakelijkheid: dat is de zedelijkheid, die zich tot uitdrukking brengt in het gezin, de burgerlijke samenleving en de staat.

6.5.1 Das Recht

Voorbeschouwing

Hegel ontwikkelt het abstracte recht – het onderscheid van (rechts)persoon en zaak – in zijn innerlijke relatie met de moraliteit. Dat wil zeggen dat daarmee aangetoond wordt, dat het in de moraliteit als zodanig erkende zelfzijn als de vrije wil die het Goede wil, het Goede en daarmee zichzelf in het in de zedelijkheid vigerende recht terug moet kunnen vinden.¹³⁸⁰

De door Hegel ontwikkelde persoon als het morele subject in zijn transcendente relatie tot het recht en de rechtsverhoudingen moet echter nog, gezien de door ons uitgebreide subjectieve geest, in het licht gezien worden van de hollakiaans-scheleriaanse persoon, die meer omvat dan de persoon als morele rechtspersoon.

Eigentum

Samenvatting van de paragrafen 488 – 492

De eerste paragraaf samenvattend, kunnen we zeggen dat hier het eigenlijke startpunt ligt van de explicitering van de objectieve geest: de vrije wil in de vorm der onmiddellijkheid, de *persoon*.

De onmiddellijke verbondenheid van de mens en de natuur, het aanvankelijke *zijn* van de mens in de gestalte van zijn lichaam, waarmee de antropologie begon, is nu zo ver ontwikkeld – want ontknoopt en concreet gesynthetiseerd

1380 The Nature of the self, p. 233: “The (conscientious individual) knows that he cannot immediately realize his moral subjectivity in the legal order, because his moral subjectivity transcends all historical objectification. Nevertheless, he can understand the (legitimate) order as a finite (historical) attempt to actualize his moral subjectivity.”

–, dat de mens zich *vrij* tegenover zijn andere verhoudt. Deze (zich wetende) vrijheid is echter nog *abstract*, *leeg*, want zij heeft haar vervulling en bepaling nog niet in zichzelf maar in iets anders: een uitwendige *zaak*.

Hier bevindt de vrije wil zich nog in de sfeer van het *bezit*, dat wil zeggen, het op natuurlijke wijze, vanuit de behoefteigheid, ter wille van het opheffen van het zijnstekort, grijpen van het natuurlijke andere.

Door het erin leggen van mijn persoonlijke wil wordt het bezit *eigendom*.

Waarin verschilt deze verhouding van de vrije wil ten opzichte van de zaak die nu eigendom is, van de hieraan voorafgaande verhouding van de vrije wil ten opzichte van de zaak als bezit? De oorspronkelijke, op de behoefteigheid stoelende en daarmee aan voortdurend ontstaan en vergaan overgeleverde relatieve tegenstelling, waarbij door het onophoudelijk, op het plan van de nog abstracte vrije wil, in bezit nemen van enigerlei zaak de geest zich als behoeftig bestendigt, dient door internalisering, het koppelen aan de boventijdelijkheid van het subject enerzijds en objectivering van de zaak anderzijds, een algemene standvastigheid in de tijd, te verkrijgen. Dat krijgt ze in het eigendom.

Voor het er-(kunnen)-zijn van de vrije persoonlijkheid is het tot eigendom te maken bezit: *doel*. Het *bezit* zonder meer is slechts *middel* (ter behoeftebevrediging). Om vrij te (kunnen) zijn heeft men de plicht, door middel van eigen, maar maatschappelijk veelzijdig geschakeerde, werkzaamheid naar (enig) eigendom te streven.

De volgende paragrafen zullen laten zien dat op grond van deze objectivering, concrete rechtsverhoudingen tussen personen mogelijk worden.

In en door middel van het eigendom keert de persoon in zichzelf terug. Maar Ik blijft daarin nog abstract, want de zaak is zelf een (in zichzelf) uitwendig, abstract iets. Het *concrete* in zichzelf terugkeren van Ik *in* de uitwendigheid voltrekt zich in en door middel van de andere persoon.

De zaak is dan het *midden* waarin en waardoor de personen zich verbinden. Mijn wil heeft voor de andere persoon in de zaak, mijn eigendom, zijn bepaalde, kenbare aanwezig zijn.

De toevalligheid zit echter hierin dat mijn eigendom elke willekeurige zaak kan zijn waarin ik mijn wil leg. Mijn wil en de zaak vormen zodoende niet een innerlijk-noodzakelijke, onverbreekbare band.

Zo kan ik de zaak ook aan een ander overdragen, waarvoor hetzelfde geldt, door middel van een *overeenkomst* of *contract*.

Vertrag

Samenvatting de paragrafen 493 – 495

De vooralsnog *innerlijke* overeenkomst – innerlijk want berustend op wilsbesluiten of wilsdaden – die zuiver tot de sfeer van het subjectieve behoren, is onderscheiden van de *prestatie* of uitvoering die berust op gewilde daden, die de door het wilsbesluit aangespoorde en ten uitvoer gebrachte objectieve, uitwendige handelingen zijn.

De innerlijkheid van de betrokken willen verkeert daardoor nog in de sfeer van de voorstelling. Vandaar dat het wóórd hier *daad* en *zaak* is.¹³⁸¹

Zoals het *substantiële* van het contract (: de stipulering) zich onderscheidt van de prestatie, zo wordt aan de zaak zelf, ofwel de prestatie, het onderscheid tussen de hoedanigheid van de zaak, het objectieve (wat deze *is*: een huis, een grasmaaimachine, een muziekuivoering, een kostuum) en het substantiële, de *waarde*, het subjectieve ervan expliciet.

Het kwalitatieve van de hoedanigheid wordt daarmee tot iets kwantitatiefs. Door de waarde wordt zodoende de concrete zaak expliciet tot abstracte, *algemene* zaak. Dat wil zeggen, dat de zaak aan de markt kan gaan deelnemen en daarmee in principe een bepaald object voor allen is geworden.

Het contract impliceert tegelijk het expliciet worden van de accidentele wil, dat is de hier en nu bepaalde wil ten opzichte van de werkelijk redelijke, substantiële wil. Want de redelijke wil is weliswaar het beginsel van het contract, maar in elk werkelijk of verschijnend contract-geval – de differentie ten opzichte van dit beginsel – kan de werkelijke wil tegen dit beginsel ingaan, door zijn plichten niet na te komen. Deze accidentele wil kan dus evenzeer *onrecht* teweeebrengen; hiermee ontstaat de verhouding recht-onrecht.

Das Recht gegen das Unrecht

Samenvatting van de paragrafen 496 – 502

Het recht kan in talloze verhoudingen ten opzichte van het uitwendige en andere personen verkeren. Een en ander heeft tot gevolg dat de *schijn* (: hier is dat het verschijnen dat niet het ware uitdrukt) van vele *rechtsperspectieven* ontstaat en zodoende expliciet wordt, een schijn die zich verhoudt tegenover het recht *als zodanig*.

1381 § 462.

Doordat, tegen deze schijn in, het fundamentele rechtsbeginsel nog in onmiddellijke eenheid met de verschillende rechtsgronden positief gesteld, gewild en *erkend* wordt, komt het verschil(lend zijn) – namelijk tussen de vele rechtsperspectieven – slechts hieruit voort, dat *deze* zaak door de *bijzondere* wil van deze *personen* onder het recht gesubsumeerd wordt; – het *onbevangen onrecht*; onrecht in de zin van het spontaan, niet als het recht als zodanig maar als het eigen, dus beperkte, gewilde recht.¹³⁸²

Daar het recht het aanwezig zijn van de vrije wil is¹³⁸³ – ofwel de vrije wil die zichzelf wil, de redelijke vrije wil – vertegenwoordigen de verschillende bijzondere willen bepaalde gevallen van deze algemene, vrije wil. Deze willen onderscheiden zich negatief van elkaar doordat ze elkaar het positief verbonden zijn met het recht als zodanig betwisten. Zodoende beschouwen ze over en weer de andere wil als het andere van deze algemene wil, als zijn negatie of onrecht.

De burgerlijke strijd om het eigen recht wordt gekenmerkt door dit onbevangen onrecht, dat het negatieve oordeel is. Daarin wordt namelijk het oordeel: “mijn recht(spectief) is recht en het jouwe niet” van beide kanten, dus tweemaal, uitgesproken. Vandaar dat er een *derde* oordeel nodig is, dat als oordeel vanuit het beginsel van het recht geen belang bij de zaak heeft en dat de macht is die tegenover de *schijn* van de vele perspectieven zich daarentegen een werkelijk *bestaan* kan verschaffen.

Als echter deze schijn van recht in feite door de bijzondere wil *tegen* het beginsel van het recht in gewild wordt, en die zodoende *böse* (slechte, kwade wil) wordt, dan wordt de uitwendige (slechts met de mond beleden) *erkenning* van het recht van de *waarde* van het recht gescheiden en zodoende de schijn gerespecteerd, maar het recht als zodanig geschonden. Dit heeft het onrecht van het *bedrog* tot gevolg.

Voorzover tenslotte de bijzondere wil zich zowel negatief tegenover het beginsel van het recht alsook zich tegenover de erkenning van het recht ofwel de schijn ervan stelt, is hij gewelddadig – kwade wil, die een misdrijf begaat.

Een dergelijke handeling is als schending van het concrete recht –: in de zin van de *erkenning* van het *beginsel* van het recht – nietig, op geen enkele wijze geldig.

De *wraak* is de voltrokken nietigheid, de bevestiging van de ongeldigheid van deze handeling. De daaruit voortvloeiende oneindige voortschrijding – in

1382 In verband met subsumeren, vgl. met § 456: “(...) die Association der Vorstellungen ist daher als Subsumtion der Einzelnen unter eine Allgemeine, welche deren Zusammenhang ausmacht, zu fassen.”

1383 WU 5, § 29 en WU 6, § 486.

de gestalte van de bloedwraak, de nooit eindigende vendetta, of vete – wordt pas opgeheven in de *straf*.

Het zich doen gelden van het recht als beginsel wordt bemiddeld door een bijzondere wil die adequaat is aan het recht, de rechter, die als bijzondere wil het algemene wil en die alleen geïnteresseerd is in het misdrijf, èn bemiddeld door de macht van de uitvoering (: executie), waardoor de door de misdadiger begane negatie (van het recht op zichzelf en de erkenning daarvan) weer in naam van het algemene genegeerd wordt.

De gerechtelijke straf is eveneens wraak, maar dan een algemene (: redelijke) want gerelateerd aan het recht als zodanig. Daarmee is het moment van de (voortdurende) wraak opgeheven in de gerechtelijke straf.

Door een en ander is het onderscheid tussen het recht en de subjectieve wil ontwikkeld.

De realiteit van het recht blijkt door de subjectieve wil bemiddeld te zijn; deze heeft het recht van zich afgescheiden en tegenover zich gesteld.

Dat wil zeggen, de diverse verhoudingen van de subjectieve wil ten opzichte van het recht zoals die in bovenstaande paragrafen zijn behandeld, hebben het recht op even zovele wijzen doen verschijnen, aanwezig doen zijn. Omgekeerd is de subjectieve wil in deze verhouding voor zichzelf “iets geheel onbetekenends”; dat wil zeggen: tegenover de algemene wil.

In deze abstracte tegenstelling tussen subjectieve wil en het recht – waarbij de subjectieve wil slechts de subjectieve wil is en het recht als het, weliswaar door activiteiten van de subjectieve wil “opgeroepene”, daar tegenover staande andere –, is deze subjectieve wil gemeten aan het recht, dus de redelijke vrije wil, het onbepaalde. Pas als hij *in zichzelf* het aanwezig zijn van de redelijke wil is,¹³⁸⁴ is hij waar en werkelijk: *moraliteit*.

Wij willen hierbij opmerken dat de moraliteit in deze hegeliaanse zin, deze morele inzet van het subject, het fundament legt voor een werkelijk levensvatbaar en integer heersen van het recht.

6.5.2 Die Moralität

Voorbeschouwing

In de Voorbeschouwing bij *Das Recht* hebben wij erop gewezen, dat de hollakiaans-scheleriaanse persoon meer omvat dan het morele subject zoals dat door Hegel in *Das Recht* en *Die Moralität* wordt ontwikkeld. Deze persoon in haar innerlijke relatie met de *volle* zin van het sociale zijn vraagt om meer dan de, uiteraard essentiële, rechtsstructuur van de zedelijkheid.

1384 § 485.

Die relatie komt tot uitdrukking in wat Hollak noemt:¹³⁸⁵ “de geestelijke ‘waarden’ met hun drie ondergroepen: de esthetische, de juridische (het rechte) en hoger nog: de ‘waarden’ van de zuivere waarheidskennis en al de culturele ‘waarden’ die eruit voortvloeien.” Daarbij zijn de vitale ‘waarden’ voorondersteld. Tenslotte nog: “De ‘waarden’ van het heilige of de religieuze waarden.”

Samenvatting van paragraaf 503

Het vrije individu is daarmee als *subject* bepaald, in zich gereflecteerde wil, zodat de bepaaldheid van de wil als zodanig als het aanwezig zijn in hem als de *zijne*, onderscheiden is van het aanwezig zijn van de vrijheid in een uitwendige zaak.

Door deze *innerlijkheid* is de wil tevens een *bijzondere* wil; met als gevolg dat zich verdere verbijzonderingen daarvan en hun betrekkingen met elkaar gaan voordoen. Daardoor is de wilsbepaaldheid ten dele innerlijke *Vernunft*, en daarmee het in beginsel rechtschapene, wettige, en deels het aanwezig zijn in het uitwendige. In zoverre deze bepalingen innerlijk *als de zijne* gesteld en gewild worden is de subjectieve wil *moreel vrij*. Zijn daadwerkelijke uiting of veruitwendiging van deze vrijheid is de *handeling*, in welker uitwendigheid hij slechts datgene erkent en zich toerekent en laat toerekenen, wat hij in zichzelf geweten en gewild heeft.

Kortom, het is deze morele wil die handelt zoals het hem zelf *goed* dunkt. Dit laatste moet niet opgevat worden als willekeur, maar letterlijk: de wil die zijn eigen, innerlijke overtuiging van het goede, het rechte in zijn handelen tot uitdrukking brengt en wenst te brengen. Het is het subject, dat de wet in zichzelf vindt en daarnaar handelt.

Hegel zegt daarvan, dat het voornamelijk deze *subjectieve* of *morele* vrijheid is die in Europese zin vrijheid wordt genoemd. Dat accent heeft een en ander nog steeds. Het morele heeft hier, in de onderhavige ontwikkeling, de betekenis van een wilsbepaaldheid voor zover ze in het *innerlijk* van de wil als zodanig is, en omvat daarom het voornemen en de bedoeling, alsook het moreel kwade.

De volgende ontwikkeling betreft de verhouding tussen de morele, innerlijke *wilsdaden* en de uitwendige, *gewilde* daden, de handelingen.

1385 Objectieve rangorde, p. 329.

Der Vorsatz

Samenvatting van paragraaf 504

Voorzover de handeling onmiddellijk het *aanwezig zijn* betreft, is het *mijne* in zoverre formeel, want het uitwendige *aanwezig zijn* is ook *zelfstandig* tegenover het subject.

Dat heeft zijn reden hierin, dat het uitwendige niet direct, zonder meer de *inhoud* van het mijne is, vandaar dat het mijne hier nog slechts formeel is. Deze uitwendigheid kan de handeling doen verkeren. Het daaruit voortvloeiende niet-bedoelde is *daad* (van het subject), maar niet door het subject als zijn *handeling* erkend. Hij erkent slechts datgene als het *zijne* in de daad, dat in zijn voornemen lag, – als zijn *schuld*.

Die Absicht und das Wohl

Samenvatting van de paragrafen 505 en 506

Wat haar empirisch-concrete inhoud betreft heeft de handeling een veelheid van *bijzondere* kanten en samenhangen. Naar de vorm moet het subject de handeling naar haar *wezenlijke*, deze kanten en samenhangen omvattende, bepaling geweten en gewild hebben; – het *recht* hebben op de *bedoeling* of strekking van een handeling.

Het voornemen betreft namelijk slechts het onmiddellijke aanwezig zijn, de bedoeling betreft het substantiële en het doel van dat aanwezig zijn. Met de bedoeling of strekking van een handeling komen dus de innerlijke wilsdaden tot uitdrukking in de door gewilde daden tot stand gebrachte handeling. Het subject heeft het recht dat alles wat voor hem van belang is, in de *bijzonderheid* van de inhoud tot uitdrukking kan komen: *recht op welzijn*.

Daar de bedoeling nog de abstracte vorm der algemeenheid bezit, kan elke bijzonderheid van de handeling als de bedoeling daarvan aangewezen worden. Dat kan tot gevolg hebben dat er een tegenspraak ontstaat tussen de bedoelde en de echte strekking van de handeling, zoals bijvoorbeeld tussen de goede bedoeling bij een handeling die gericht is op het plegen van een misdaad. Evenzeer is welzijn in zijn algemeenheid tevens abstract, en daardoor ook iets bijzonders, daar het voor elk subject weer in iets anders kan liggen. De verdere ontwikkeling moet dus laten zien, dat het bijzondere welzijn van de een niet in tegenspraak is met het bijzondere welzijn van de ander; dat impliceert een ontwikkeling naar de concrete eenheid van bijzonder welzijn en algemeen welzijn.

Das Gute und das Böse

Samenvatting van de paragrafen 507 – 512

Voor deze samenvatting hebben we ook gebruik gemaakt van de overeenkomstige passage in Hegels *Philosophie des Rechts*,¹³⁸⁶ daar dit uiterst belangrijke onderwerp daarin veel uitvoeriger wordt behandeld dan in de onderhavige geestesfilosofie.

Het betreft de tot haar toppunt gevoerde ontwikkeling van de relatie van de bijzondere, vrije wil met het goede: het geweten. Hegel ontwikkelt hier de spanning die er bestaat tussen het beslissen van de vrije, subjectieve wil – die qualitate qua ook vrij staat tegenover het Goede – en het Goede dat verwerkelijkt moet worden. Of anders gezegd: de verwerkelijking van de vrije wil impliceert dat deze innerlijk met het Goede behoort te accorderen. Een verwerkelijking die telkens weer een eindige bepaling van zowel het zelfzijn als het Goede is.

Het geweten is niet een instantie naast het zelfbewustzijn dat vanuit een dergelijke positie het zelfbewustzijn zou aansturen, maar het is het zelfbewustzijn dat zichzelf als zodanig met betrekking tot het Goede aanspreekt en tot handelen brengt. Uiteindelijk betekent dit dat het zelfbewustzijn zich als het goede wil.

De inhoud van de *algemene wil*, dat is de concreet voltooide wil ofwel de *wet*, is pas de *waarheid* van deze bijzonderheden en het *concrete* van hun formalisme.¹³⁸⁷ De bijzondere inhouden van de vrije wil bezitten weliswaar alle de algemene intentie van de vrije wil, namelijk vrij en daarmee algemeen te zijn, maar in hun afzonderlijke bepaaldheid kunnen deze inhouden de concrete algemeenheid niet werkelijk tot uitdrukking brengen en blijven ze zodoende in die formele intentie steken. In de wet, als de algemene wil, zijn daarentegen de afzonderlijke bepaaldheden en hun formele intentie tot concrete eenheid samengevat; de algemene gerechtigheid is de *substantie* van alle bepaaldheid, het *an und für sich* (: het concreet voltooide) *goede* en daarom het *absolute einddoel van de wereld* en de *plicht* van het subject, dat het *inzicht* in het *goede behoort* te hebben en het tot zijn *bedoeling behoort* te hebben en door zijn activiteit tot stand *dient* te brengen.¹³⁸⁸

1386 WU 5, §§ 129-140.

1387 De “wet” in de hegeliaanse zin is de substantie, het onderliggende beginsel en de omvattende eenheid en inhoud van alle bepaaldheid.

1388 In navolging van Cobben zouden we wat Hegel hier tot uitdrukking brengt het politieke geweten kunnen noemen, terwijl het religieuze geweten, dat een onmiddellijke relatie met de absolute persoon vooronderstelt, hier niet – voldoende – tot zijn recht komt. Dat impliceert dat het religieuze geweten zich

In zijn *Philosophie des Rechts*¹³⁸⁹ bepaalt Hegel het bovenstaande als volgt: het goede is de idee (: de concrete eenheid van begrip en werkelijkheid, i.c. de zedelijkheid), en wel als de eenheid van het begrip van de wil en de bijzondere wil. Het begrip van de wil is de vrije geest – de in de subjectieve geest ontwikkelde eenheid van theoretische en praktische geest – die door de bijzondere wil moet worden verwerkelijkt. De vrije geest begrijpt de bepalingen waarmee het zijn zelfzijn als zodanig tot uitdrukking brengt tevens als de bepalingen van de intelligibele structuur van het andere (: theoretische geest); waarbij de vrije geest als praktische geest er naar streeft deze toedracht ook als zodanig te verwerkelijken.

De bijzondere wil impliceert echter het bestaan van vele bijzondere willen en dit heeft weer tot gevolg dat de vele bijzondere willen tezamen de algemene wil moeten verwerkelijken en in die zin weer met elkaar moeten accorderen. Dit met elkaar overeenstemmen krijgt zijn gestalte in de wet.

Maar daar het Goede vooralsnog abstract is, is er nog geen principe voor het bepalen daarvan voorhanden.

In het uitvoeren van de morele wet als plicht moet het Goede gestalte krijgen. Het eindige zelfzijn in de gestalte van de bijzondere wil behoort zich met het algemene, dat is het Goede als zijn bestemming, te verenigen.

Hier ontstaat de diepste tegenspraak: de vrije, tegenover het Goede voor zich zelf aanwezig zijnde wil heeft tot gevolg, dat vanwege het onbepaalde van het goede er *velerlei goed* en plichten ontstaan. Daaruit komen *botsingen* tussen de verschillende plichten voort. Het subject *behoort* daarom het absolute gelden van de diverse plichten op te heffen.

De diversiteit van de vele plichten tot het Goede – ofwel hun verdeeldheid waarin het subject gevangen zit – moet opgeheven worden tot een harmonische eenheid. Hoe is dat laatste te denken? Doordat het subject niet blijft staan bij die veelheid van plichten, maar telkens weer een weloverwogen keuze maakt uit *velerlei goeds* en *velerlei plichten* waardoor het evenwicht tot stand komt. Dit is de spanningsrelatie van het subject met het Goede die hier heerst en die verder ontwikkeld wordt.

In het aanwezig zijn van zijn vrijheid is het subject algemeen en tegelijk iets *bijzonders*; maar ook moet met betrekking tot en ten behoeve van die vrijheid zijn *belang* en *welzijn* zijn wezenlijke doel en daarom zijn plicht zijn. Tevens behoort het bijzondere belang geen moment van het Goede als doel te zijn. Het eigenbelang – dat in principe als eigen welzijn op het Goede gericht is – mag niet vereenzelvigd worden met het algemeen goede. Hun eventuele samenvallen is toevallig. Maar ze *behoren* evenzeer wel te harmoniëren, daar het subject als

kritisch verhoudt ten opzichte van de sfeer van het politieke geweten
1389 WU 5, § 129.

iets individueels en algemeen in principe één identiteit is. Het subject mag verwachten dat het zijn eigen welzijn op enigerlei wijze in het algemeen goede terug kan vinden. Het gaat er dan om, dat die “wijze” tenslotte de redelijke eenheid tussen de bijzondere wil en de algemene wil bewerkstelligt.

Het subject is niet slechts in zijn aanwezig zijn iets bijzonders als zodanig, maar het aanwezig zijn is ook een algemene vorm van zijn bestaan, namelijk als de *abstracte* zekerheid van zichzelf, de abstracte reflectie-in-zich, dat is de zekerheid: de vrijheid te zijn.¹³⁹⁰ Het subject is daarmee dus onder een en hetzelfde opzicht bijzonder en algemeen. Zodoende is hij van de redelijkheid van de wil – in de zin van de algemene, redelijke wil – onderscheiden en daarmee in staat voor zichzelf het algemene tot iets bijzonders en daarmee tot een schijn te maken. Met andere woorden: de zelfbepaling van de afzonderlijke, vrije wil kan tegengesteld zijn aan de algemene, redelijke wil. Hierbij moet dus goed voor ogen gehouden worden dat deze laatste de vrije geest in algemene zin is, die door de bijzondere wil(len) verwerkelijk dient te worden.

Deze tegenstelling kan zich in verschillende gestalten voordoen. In zijn *Philosophie des Rechts* gaat Hegel nader op deze gestalten in. Waaronder de huichelarij: het voorwenden van het subject het Goede te willen en te doen, maar in werkelijkheid het tegengestelde te doen.

Een en ander impliceert dat het Goede daarmee als iets toevalligs voor en door het subject gesteld kan worden en dat dientengevolge daarvan het subject kan besluiten tot iets dat aan het Goede tegengesteld is, door voor dit toevallig subjectieve goede te kiezen, en zo – daar de slechts subjectieve inhoud van het goede niet het goede maar het kwade is – *slecht* of kwaadwillig kan zijn.¹³⁹¹ Dit is in de gestalte van de “Willkür”, het verstandig kiezen uit de vele, verschillende bepalingen van de wil zonder dat deze keuze werkelijk geleid wordt door de oriëntatie op het goede als de algemene wil.

De uitwendige objectiviteit is een eigensoortige wereld voor zich. Het is daarom toevallig of deze met subjectieve doelen overeenstemt en of het *Goede* zich in haar verwerkelijk en het *kwaad* zich niet in haar voordoet, etc. Maar toch *moet* de wereld zodanig zijn dat het wezenlijke, de goede handeling in haar mogelijk is, etc.

De(ze) alzijdige tegenspraak, die door dit veelvuldige *behoren* –: het moeten verwerkelijken van het Goede, maar dan wel verbrokkeld in vele goed bedoelde resultaten –, wordt uitgedrukt, bevat de abstractste analyse of zelfontleding van de geest in zichzelf, zijn diepste in zichzelf duiken.

1390 Bij-zich-zijn = vrijheid; hier is de vrijheid zeker van zichzelf als vrijheid.

1391 Vgl. met Hollaks het slechts aangename en het objectief goed zijn voor mij, in het licht van het in-zich-waardevolle, ofwel het absoluut Goede.

Dat wil zeggen: hier staat het zelfzijn, ontdaan van al zijn goede bedoelingen, tegenover zijn plicht het Goede te verwerkelijken, het Goede dat ten diepste tevens hem zelf betreft. Want hij moet door het Goede te verwerkelijken tevens zichzelf als Goed-zijn verwerkelijken. Wat nu te doen?

De relatie tussen de tegenstrijdige bepalingen wordt slechts door de zekerheid van hemzelf gevormd en voor deze *oneindigheid* (: die zekerheid, want zelfbetrokkenheid) van de subjectiviteit is de algemene wil zowel het goede, het recht en de plicht, maar evenzeer ook niet; want het is deze subjectiviteit zelf, die zich als het kiezende en het beslissende weet en in die zin zichzelf als het Goede weet.

Hier voelt de bijzondere vrije wil zich in zijn vrijheid verheven boven het algemeen goede. Deze gestalte van de zuivere, bijzondere wil weet dat hij het algemene goede als zodanig moet verwerkelijken maar besluit daar niet voor te kiezen, omdat het, zoals gezegd, zich in zijn vrijheid daarboven verheven voelt. Dit is wat Hegel de *schöne Seele* noemt,¹³⁹² die er van overtuigd is dat zijn eigen vrijheid het toppunt van goed zijn is.¹³⁹³

Hier is de zuivere zekerheid (van het ik=ik) tot haar hoogtepunt gekomen en verschijnt ze in de twee onmiddellijk in elkaar overgaande vormen van het *geweten* en het *kwaad*.

De eerste is de wil tot het *Goede*, het Goede dat echter in deze zuivere subjectiviteit het *niet objectieve*, niet het algemene, maar het onzegbare is en ten opzichte waarvan het subject *zich* in zijn *individualiteit* als beslissend weet. Het *kwaad* is echter dit zelfde weten voor zover dit niet blijft staan bij deze abstractie, maar tegenover het Goede zichzelf een subjectief belang als inhoud geeft.

Dit hoogtepunt van het *fenomeen* van de wil – de gestalte van een niet-objectief, maar slechts een van zichzelf zeker weten goed te zijn tezamen met een zekerheid van zichzelf tegenover de nietigheid van het algemene, het goede – stort onmiddellijk ineen.

Dat wil zeggen, dat de vrije wil inderdaad moet komen tot zijn volstrekt vrije relatie tot het Goede, waarin hij zijn hoogste zelfstandigheid bereikt.

Met andere woorden: de verwerkelijking van het Goede is geen immanente drang, zoals bijvoorbeeld de verwerkelijking en ontplooiing van het eenmaal gegeven zuiver organische leven wel een immanente drang is.

Maar tegelijk kan dit tegenover elkaar staan van de vrije wil en het Goede zo niet blijven.

1392 WU 5, § 140, p. 139.

1393 Met als gevolg dat dit geweten de ander volstrekt uitsluit bij de beoordeling van zijn daden en de relatie tussen dergelijke gewetens uitdraait op een elkaar naar de mond praten.

Een en ander heeft zodoende het volgende resultaat: enerzijds naar de negatieve kant zowel de absolute nietigheid van dit willen –: zijn “voor zich”, zijn aanwezig zijn tegenóver het Goede – alsook de absolute nietigheid van het Goede, dat namelijk alleen maar abstract moet blijven. Anderzijds, naar de positieve kant, is dit schijnen (van het objectieve en het algemene goede) in principe dezelfde eenvoudige, onontwikkelde algemeenheid van de wil die het Goede is. Met andere woorden: in deze ontwikkeling is de vrije wil tenslotte innerlijk tegenover zichzelf komen te staan als het te verwerkelijken Goede.

De overeenstemming, de eenheid van deze subjectiviteit met het Goede is tenslotte slechts de oneindige vorm, dat is de *activiteit* die gericht is op, die bezig is met de ontwikkeling, de *totstandkoming* van het Goede.

Daarmee is het standpunt van het alleen maar tot elkaar *verhouden* tussen subjectiviteit en het Goede, èn het standpunt van het *behoren* te komen tot de eenheid van beide, verlaten, waarmee de overgang naar de *zedelijkheid* is voltrokken. Hier is het *beginsel* van de vrije wil als geweten die zichzelf als vrije wil wil tot zijn voltooiing gekomen en wordt de overgang gemaakt naar de sfeer waarin dit verwerkelijkt wordt en de voorafgaande verbroekeling opgeheven wordt.

De objectieve geest wordt zodoende gekenmerkt door het *streven* het Goede, als de vrije wil, te verwerkelijken en door de immer *eindige resultaten* van dat streven. Met andere woorden: deze verwerkelijking impliceert niet meer en niet minder dan het streven tot de eenheid van lichaam en geest te komen, de eenheid die het Goede belichaamt.

6.5.3 Die Sittlichkeit ¹³⁹⁴

Voorbeschouwing

Vele malen hebben wij erop gewezen, dat Hegel consequent vasthoudt aan het materie-vorm schema – dat nu juist, zoals we hebben laten zien, doorbroken had moeten worden op het punt waar de vrije geest expliciet naar voren treedt.

In Hegels geleiding van de zedelijkheid is dit schema als volgt terug te vinden: het gezin is het materie-vorm schema in de vorm der onmiddellijkheid, die Ehe is namelijk de vorm (van de natuurlijke geslachtsverhoudingen), echtgenote en echtgenoot zijn de inhoud van die vorm.

In de bürgerliche Gesellschaft zijn de momenten van dat eerste schema in de vorm der onmiddellijkheid, tegenover elkaar gesteld: de algemene vorm is aldaar het netwerk van de wederzijdse afhankelijkheid van elkaar (als producerenden en consumerenden), de inhoud wordt gevormd door de atomaire individuen

1394 De zedelijkheid: het zijn in overeenstemming met de goede zeden.

die zich tegenover die algemene vorm onverschillig verhouden, daar ze zich met hun eigen belang bezig houden. De algemeenheid – in de zin van het samen-zijn – die wel aanwezig is in de burgerlijke samenleving verkrijgt haar verschijnende trekken in de Rechtspflege en de Polizei, die daarmee de overgang vormen naar de concrete algemeenheid van de staat.

De staat als de verschijnende, concrete eenheid van materie en vorm overkoepelt en coördineert de twee eerste geledingen van de zedelijkheid. Zonder welke de staat zelf van zijn kant geen rede van bestaan zou kunnen hebben, dient hierbij gezegd te worden.

Samenvatting van de paragrafen 513 – 517

De zedelijkheid is de voltooiing, het sluitstuk van de objectieve geest,¹³⁹⁵ de waarheid van de subjectieve en objectieve geest.

De eenzijdigheid van de *objectieve* geest (: als *Das Recht* en *Die Moralität*) ligt hierin dat hij ten dele zijn vrijheid *direct* in de werkelijkheid, en daarom in het uitwendige, in de *zaak* en ten dele in het *goede* als een abstract algemene heeft.

De eenzijdigheid van de *subjectieve* geest komt voort uit zijn evenzeer abstracte verhouding tegenover het algemene door (slechts) in zijn innerlijke individualiteit zelfbepalend te zijn.

Door het samenvatten van deze twee eenzijdigheden is de subjectieve *vrijheid* aanwezig als de *an und für sich* (: concrete) *algemene* redelijke wil. Deze heeft in het bewustzijn van de individuele subjectiviteit zijn weten van zichzelf, de gezindheid en overtuiging, alsook zijn activiteit en onmiddellijke *werkelijkheid* als zede, – de zelfbewuste *vrijheid* die tot (een hogere, nieuwe) *natuur* is geworden.

Paragraaf 514 laat zien hoe Hegel zijn en behoren in een vrije samenleving aan elkaar vastpint.

De zich als *vrij* wetende *substantie*, waarin het absolute *behoren* evenzeer en tegelijk *zijn* is, is als geest van een (bepaald) *volk* werkelijk.¹³⁹⁶ De abstracte

1395 De objectieve geest is de verwerkelijking van de vrije geest, die de eenheid is van theoretische en praktische geest, het resultaat van de subjectieve geest (§ 481/2).

1396 Hegel borduurt voort op zijn vereenzelviging van de zelfbewuste vrijheid en de zeden van een vrije samenleving. Uit zijn sterke vereenzelviging van beide lijkt het wel of Hegel nog gebonden is aan het model van de Griekse polis. Voor Hegel is de Griekse polis echter de zedelijkheid in de vorm der onmiddellijkheid; voor de moderne, door Hegel geviseerde, samenleving geldt dat de subjecten zelfbewust de eenheid van het algemene en het bijzondere willen en dus deze eenheid als volk nastreven. De term “volk” is dus toepasbaar op het geheel van al diegenen die deze eenheid nastreven. In principe betekent dit, dat een cultureel-

opsplitsing van deze (vrije volks-)geest is de individualisering in *personen*, van welker zelfstandigheid deze geest de innerlijke (verbindende) macht en noodzakelijkheid is. Het is dus deze volksgeest die de zelfstandige personen innerlijk bindt.

De persoon weet deze substantie als haar eigen wezen; tegelijk brengt zij door haar eigen *activiteit* deze (vrijheid) voort en reproduceert en continueert zij de substantie. De plichten¹³⁹⁷ die in deze samenleving gelden voert zij zonder meer uit; dit *behoren* is in deze samenleving. Dat wil zeggen, dat de persoon de normen en waarden zodanig geïnternaliseerd heeft, dat zij ze spontaan, zonder nadere reflectie belichaamt en uitvoert.

Daar de substantie de absolute eenheid van de individualiteit en van de algemeenheid van de vrijheid is, daarom is de *werkelijkheid* en de *activiteit* van elk individu, namelijk *voor zichzelf aanwezig te zijn* en zorgzaam te zijn, zowel bepaald door het voorafgaande en ten grondslag liggende geheel en zijn deze alleen in deze samenhang voorhanden, en tevens een overgaan in een algemeen product. – De gezindheid (modern: *attitude*) is het *weten* van de substantie en de overeenstemming van al hun belangen met het geheel; en dat de andere individuen van elkaar eveneens weten in deze identiteit opgenomen te zijn en daarmee werkelijk zijn, dat is het *vertrouwen*, – de werkelijke, zedelijke gezindheid.

De betrekkingen van het individu tot de diverse wederzijdse verbanden¹³⁹⁸ waarin de substantie zich verbijzondert, vormen zijn *zedelijke plichten*. De zedelijke persoonlijkheid, dat wil zeggen de subjectiviteit die van het substantiële leven doordrongen is, is *deugd*.

De in de vorige paragraaf genoemde verbanden waarin de zedelijke substantie zich verbijzondert – en waarin dus het bovengenoemde vertrouwen, de werkelijke zedelijke gezindheid heerst –, blijken de volgende te zijn.

De zedelijke substantie is: als onmiddellijk gegeven, of zijnde substantie: *natuurlijke geest*, ofwel het *gezin*.¹³⁹⁹ Hegel vat deze onmiddellijkheid zodanig op, dat zich hier nog geen duidelijke relatieve tegenstellingen aftekenen, maar dat daarentegen, zoals hij hieronder zal zeggen (§ 519) de onderscheiden personen – de echtgenoten – zich tot *één persoon* verenigen.

Dat wil zeggen, dat de huwelijkspartners elkaar formeel definiëren als echtgenoot en echtgenote en dat zij dus in die zin een eenheid vormen. Deze

diverse samenstelling van een “volk” dit doel niet onmogelijk maakt onder de voorwaarde dat de normen en waarden van die onderscheiden culturele eenheden niet strijdig zijn met dat doel.

1397 Modern gezegd: het zich houden aan regels, normen en waarden.

1398 § 519.

1399 Hegel heeft hier de nuclear family – in het Nederlands “gezin” – en niet de extended family – in het Nederlands “familie” – op het oog.

elkaar vooronderstellende identiteiten als huwelijkspartners maakt hen tot één persoon, zeker ook in juridische zin.¹⁴⁰⁰

Hegels visie op de echtverbintenis – of, modern: het “partnerschap” – laat te weinig ruimte voor de subjectiviteit van beide partners daar deze te zeer in het *formele* van de huwelijksband blijft steken.¹⁴⁰¹ In het strikt genomen formalisme van de relatie van echtgenoot A ten opzichte van echtgenoot B, die tegelijk de relatie van echtgenoot B ten opzichte van echtgenoot A noodzakelijk impliceert, en omgekeerd – waarbij beide relaties elkaar dus in het zijn constitueren en tevens elkaar absoluut uitsluiten, dat men dus slechts echtgenoot voor elkaar is en niet als absolute individuen met elkaar verbonden is – is geen ruimte voor beider zelfstandigheid, die tevens hun beider groei mogelijk maakt. De intersubjectieve relatie van de huwelijkspartners is bij Hegel dus nog niet ontwikkeld.

Die Familie

Samenvatting van de paragrafen 518 – 522

De maatschappelijke geest in de vorm der onmiddellijkheid bevat het *natuurlijke* moment,¹⁴⁰² in die zin dat het individu als soortwezen¹⁴⁰³ daarin zijn substantiële aanwezig zijn heeft en wel in de geslachtsverhouding. Maar deze is dan wel opgeheven op het plan van het geestelijke, tot uitdrukking komend in het in liefde verenigd zijn en in de attitude van het vertrouwen. De geest als gezin is *voelende* geest.

1400 Inhoudelijk gaat uiteraard hun identiteit, als zelfzijn, daar bovenuit en juist in die relatie tot elkaar moeten ze dichter tot die inhoud, tot hun beider zelfzijn komen. Met andere woorden: de huwelijksband is voor elk van de huwelijkspartners de synthetische identiteit in de vorm der onmiddellijkheid: het in de ander als ander bij zich zijn. De synthetische identiteit van elk van de partners die in principe in de tijdsduur van het huwelijk haar steeds concretere, rijkere gestalte krijgt, hun persoonlijke groei. Een ontwikkeling die ze, uiteraard vrij, bewerkstelligen in hun innerlijke relatie tot elkaar.

1401 In deze hegeliaans context betekent het formeel-zijn van het huwelijk de beslissing van beide betrokkenen één persoon te willen zijn. De inhoud van deze vorm bestaat uit de geslachtsverhouding man-vrouw, die aan de basis ligt van het Gattungsprozess, dat hiermee een zedelijke gestalte heeft verkregen. Gattungsprozess, §§ 367-375.

1402 Hier het moment van het organische of lichamelijke.

1403 Dat is zijn algemeenheid in natuurlijke zin, want alle individuen zijn daarin aan elkaar gelijk.

De intellectuele en zedelijke bestemming van man en vrouw stemt overeen met het onderscheid volgens het geslacht. Kortom, man en vrouw hebben verschillende maatschappelijke rollen.

De individuele personen verbinden zich met elkaar tot *één persoon*. Het op deze wijze samensmelten van het innerlijk van beide personen maakt deze vereniging tot een *zedelijke* verhouding; deze is het *huwelijk*.¹⁴⁰⁴ Deze innige band kan niet (met anderen) gedeeld worden, daarom is het huwelijk *monogaam*.

Het *eigendom* van het gezin en al het andere dat het welzijn van het gezin dient, heeft een *zedelijk* belang.¹⁴⁰⁵ Met het opvoeden van de kinderen tot zelfstandige personen door beide echtelieden – deze tweede, nu geestelijke, geboorte van de kinderen –, wordt de oorspronkelijke door de huwelijksvoltrekking gestelde zedelijkheid verwerkelijkt. Ofwel, het oorspronkelijk aangegane verbond wordt daarmee naar zijn zin bevestigd.¹⁴⁰⁶

Door het zelfstandig worden van de kinderen en de natuurlijke dood van de echtelieden valt het gezin uiteen. Maar ook door de innigheid die beperkt is tot de substantialiteit van het *gevoel* zijn het huwelijk en het gezin aan het toeval en de vergankelijkheid onderworpen.

Door dit element van het toeval, dat namelijk de huwelijkspartners elkaar bij toeval vinden¹⁴⁰⁷ en op grond van “toevallige” gevoelens zich met elkaar

1404 “Zedelijk” in de betekenis van een ware en genormeerde intersubjectieve verhouding.

1405 Het in gemeenschap van goederen getrouwd zijn, vloeit noodzakelijkerwijs voort uit de zedelijke verhouding die het huwelijk is.

1406 Het is echter de vraag of de zin van dat verbond slechts in dat resultaat ligt. Deze ligt evenzeer, in de wederzijdse geestelijke groei die de huwelijkspartners bij elkaar bewerkstelligen. Zie Cobben: ‘Over het morele en zedelijk handelen, toegelicht aan het instituut huwelijk’, a.w. En bij Scheler: de liefde is erop gericht de zijnden tot hun bestemming te brengen, dus zowel de kinderen als de huwelijkspartner.

1407 Toeval in tijd-ruimtelijke zin, maar ook het toeval dat beide personen zich zodanig door de wederzijdse liefde tot elkaar aangetrokken voelen, dat zij tot die vereniging besluiten. De “subjektive Innigkeit”, die zich tot deze substantiële eenheid als huwelijksband bepaalt, maakt deze vereniging tot een zedelijke verhouding (§ 519). Het principe van de “inneren Subjektivität” is in Hegels esthetiek het principe van “die romantische Kunstform”, die aanvangt met de middeleeuwse, christelijke kunsten. Met de “subjektive Innigkeit” is het huwelijk zodoende tot het “romantische huwelijk” en dientengevolge tot het “christelijke huwelijk” geworden waarin “das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Werth hat;” (§ 482.) Hoewel de huwelijkspartners elkaar bij toeval vinden, in genoemde tweërlei zin – het gearrangeerde huwelijk, dat in Hegels tijd zeker onder de adel nog voorkwam, buiten beschouwing latend – geldt voor beide partners de wederzijdse erkenning als personen, die toch het fundament

verbinden – wat dus het *feitelijke* gezin aanleeft –, ¹⁴⁰⁸ komen de leden van het gezin, buiten de sfeer van het gezin, als personen tegenover elkaar te staan en daarmee beginnen juridische bepalingen in die persoonlijke verhoudingen een rol te spelen. Terwijl daarentegen dergelijke bepalingen aan de oorspronkelijke innige band vreemd waren. ¹⁴⁰⁹

Dus in Hegels visie is het gezin naar de vorm, dat is als instituut, niet toevallig, ¹⁴¹⁰ want een moment van de rede, maar naar de inhoud wel. Dus buiten het gezin, dat is de burgerlijke samenleving, verhouden de personen zich op een andere wijze tegenover elkaar dan in het gezin.

Die bürgerliche Gesellschaft

Voorbeschouwing

Die onmiddellijke eenheid van het gezin valt in de volgende geleding van de objectieve geest uiteen, zodat inderdaad gezinnen en vele personen in relatieve tegenstellingen – en wel in Hegels beschouwing gegrond in hun behoefte, dus gekenmerkt door *privatieve* tegenstellingen – tegenover elkaar komen te staan: das System der Atomistik. ¹⁴¹¹

Hegel omschrijft deze gestalte van de objectieve geest als de relatieve totaliteit van de relatieve betrekkingen van de individuen als zelfstandige personen ten opzichte van elkaar in een formele algemeenheid, – de *burgerlijke samenleving* (*civil society*).

De werkelijk adequate formeel-inhoudelijke eenheid van de objectieve geest vindt deze tenslotte in de volgende gestalte: de zelfbewuste substantie als de tot een organische werkelijkheid ontwikkelde geest, – de *constitutie* van de *staat*.

“Organische werkelijkheid” wil hier zeggen, dat de objectieve geest *als* objectieve geest ontwikkeld is. De zedelijkheid, of objectieve geest in de vorm

van de zedelijkheid vormt.

1408 Het instituut huwelijk is daarentegen niet toevallig daar het een moment van de rede is. Hoewel de geledingen van de zedelijkheid en deze zelf eeuwig zijn, daar zij gestalten van de rede zijn, speelt de tijd in de zedelijkheid ook steeds een rol. Er is hier sprake van “het gezin” als eeuwige vorm, maar deze doet zich in een veelheid van gezinnen voor.

1409 Zijn aan het huwelijk rechtsverhoudingen vreemd? Wat kan Hegel daarmee bedoelen? Slechts voor het willen aangaan van die band zijn geen rechtsregels voorgeschreven; maar voor het sluiten van het huwelijk en voor tal van andere aspecten van het huwelijk gelden wel rechtsregels.

1410 Het huwelijk is de redelijke wijze waarop aan de verhouding man-vrouw zedelijk vorm gegeven wordt.

1411 § 523.

der onmiddellijkheid, ofwel als nog onontwikkelde synthese, is het gezin. De relationaliteit van het (maatschappelijke) samen-zijn die in het gezin als onontwikkelde identiteit – want de zedelijkheid is de zedelijkheid aldaar – in Hegels visie nog een ononderscheiden synthese vormt, treedt in de burgerlijke samenleving aan het licht. Maar uiteen geworpen. Dat wil zeggen, dat in de relaties binnen de burgerlijke samenleving inhoud en vorm niet adequaat aan elkaar zijn. De termen van deze relaties – : de individuen als onafhankelijke personen – zijn ter vervulling van hun behoeften afhankelijk van elkaar en zodoende naar de vorm positief op elkaar betrokken, maar als behoeftigen hun eigen belang zoekenden, concurrenten van elkaar en zodoende inhoudelijk negatief met elkaar verbonden. Dus onder een en hetzelfde gezichtspunt, namelijk het standpunt van het behoeftig zijn, elkaar omvattend en tevens elkaar uitsluitend.

In hun afhankelijkheid definiëren ze elkaar en staan ze dus in de relatieve tegenstelling. Zoals A afhankelijk is van B, zo is B afhankelijk van A: voor zijn behoeftebevrediging is A afhankelijk van B en omgekeerd. Het totale complex van deze afhankelijkheidsrelaties levert weliswaar het algemene van de behoeftebevredigingen op, maar daar de zijnstekorten en hun bevrediging het principe van deze verhouding zijn impliceert dit tevens dat het streven naar de bijzondere bevrediging niet het algemene beoogt.

Hegel meent, dat deze Widerstreit in bepaalde instituties van de burgerlijke samenleving – Polizei en Korporation – tot een zekere, maar nog niet geheel adequate, eenheid kan komen.

Op deze wijze heeft Hegel willen laten zien, dat de maatschappelijke, zedelijke substantie die zich inderdaad volgens deze drie sferen of onderscheiden institutionaliseringën verdeelt, zich tot een concrete eenheid weet te verbinden in de gestalte van de overkoepelende en coördinerende staat.

Samenvatting van paragraaf 523

Hier hebben de personen volgens Hegel niet de absolute eenheid (zie de paragrafen 514-516) tot doel maar hun bijzondere belangen, hun eigen bijzonderheid. De burgerlijke samenleving is *das System der Atomistik*.¹⁴¹² De substantie wordt daarmee tot een door belangenrelaties bemiddelde samenhang: de *uitwendige staat*.¹⁴¹³

1412 § 523; WU 3, p. 154/5: “An den Atomen, dem Princip der höchsten Aeusserlichkeit und damit der höchsten Begrifflosigkeit, leidet die Physik (...) ebenso sehr als die Staatswissenschaft, die von den einzelnen Willen der Individuen ausgeht.”

1413 Ook wel verstandsstaat in contrast met de vernünftige staat; vgl. met het aan-

Hegel begrijpt dus de burgerlijke samenleving – tegenwoordig min of meer gelijk aan de vrije markt – als de sfeer van het eigenbelang, de sfeer waarin de subjecten in privaatieve relaties met elkaar verkeren en daarmee als op zichzelf betrokken ‘atomen’ elkaar uitsluitend.

Das System der Bedürfnisse

Samenvatting van de paragrafen 524 – 528

De bijzonderheid der personen omvat vooreerst hun behoeften. De mogelijkheid tot de duurzame bevrediging daarvan ligt in de maatschappelijke samenhang, het algemene “vermogen”.¹⁴¹⁴ Het algemene vermogen is de bemiddeling door de arbeid van allen ter bevrediging van allen.

In de sfeer van de bijzonderheid (der behoeften) schijnt de algemeenheid vooreerst zo door het verstand tot stand gebracht, dat het verstand aan de behoeften en hun middelen voor hun totstandkoming voortdurend tot in het onbepaalde (: tot in het oneindige) onderscheidingen maakt en de inhoud ervan steeds abstracter maakt (: de oorspronkelijke inhoud in stukjes deelt). Dit levert de *arbeids(ver)deling* op.

Deze abstractie die tot gewoonte is geworden in het genieten, de kennis, het weten en het zich gedragen is de *Bildung* in deze sfeer (modern: de specialisering), – de eigenlijk formele *Bildung*. Kortom, de vele wijzen (van vorming) waardoor men thuis raakt in deze sfeer: de vormen van kennisverwerving en vaardigheden nodig om mee te draaien in het geheel en aangeleerde consumptiepatronen en manieren van doen.¹⁴¹⁵

Op grond van deze formele *Bildung* wordt niet alleen de levenssfeer van de verschillende maatschappelijke klassen gecreëerd, maar worden deze klassen zelf in hoge mate geconstitueerd.¹⁴¹⁶ Specialisatie betekent tegelijk grotere, onvoorwaardelijke afhankelijkheid van de maatschappelijke samenhang. Maar grotere arbeidsverdeling betekent ook: mechanisering (nu: automatisering) van de arbeid.

Een en ander (: de arbeids(ver)deling etc.) levert het *onderscheid* naar *standen* op. Daarover worden de individuen door hun geboorte volgens het toeval verdeeld. Dat wil zeggen, dat het vanuit het algemene gezien toevallig is welk individu in welke stand geboren wordt. Vanuit het individu zelf daarentegen

zich-uitwendig-zijn van de natuur of van het kwantitatieve.

1414 Modern zoiets als: productiepotentie.

1415 Het hedendaagse object van diverse soorten sociologie; samen te vatten in het moderne begrip “socialisering”.

1416 In § 527 spreekt Hegel in dit verband over het “onderscheid naar standen”.

ligt dat anders, daar dit – in Hegels tijd – zijn plaats in een bepaalde stand als de juiste plaats opvat en bovendien, en eigenlijk in de eerste plaats, zichzelf, als zelfbewustzijn, niet als “iets toevalligs” opvat.

In de huidige tijd bestaan er geen duidelijk onderscheiden standen meer, maar wel, met betrekking tot genoten onderwijs en beroepsuitoefening en het daarmee gepaard gaande inkomen, verschillende sociale categorieën. Maar de onderscheidingen daartussen zijn vager dan tussen de standen in Hegels tijd, mede door de groter geworden sociale mobiliteit. Vooral door bijvoorbeeld het genoten onderwijs is het mogelijk om vanuit de sociale categorie waarin men geboren is over te gaan naar een andere.

Hegel gaat verder: voorzover de individuen tot een dergelijke, bepaalde sfeer behoren hebben ze (daarin) hun werkelijke existentie. Binnen die sfeer of stand hebben ze daarom hun *zedelijkheid* als rechtschapenheid, eerlijkheid, waarachtigheid, hun erkend-zijn en hun *eer*.

Wij merken hierbij op dat deze door Hegel geschetste toestand het fundament levert voor de corporatieve staat(sgedachte).¹⁴¹⁷

De geschiedenis van de staatsvormen is de geschiedenis van de vorming van de standen. De drie standen die Hegel onderscheidt zijn:

1. de boerenstand,
2. de midden(handels-/nijverheids)stand, en
3. de ambtenaren/leidinggevendenden/wetenschappers/intellectuelen stand.

Die Rechtspflege

Samenvatting van de paragrafen 529 – 532

Het op toevalligheid, behoefte, uitwendige noodzakelijkheid etc, berustende systeem heeft in zichzelf het vooreerst nog formele recht, als de voor zichzelf aanwezige vaste bepaling van de vrijheid. Hier heerst de wet (de met deze sfeer van het “verstandige” bewustzijn – ofwel systeem der behoeften, ofwel de vrije markt – overeenstemmende verwerkelijking van het recht, namelijk:), als het onwrikbare algemene tot bewustzijn gebrachte, als in zijn bepaaldheid geweten en (expliciet) gestelde.

Het *positieve* van de wetten betreft vooreerst slechts hun vorm, namelijk in feite als *geldig* (geldend) en *geweten* te zijn. De inhoud ervan blijft nog onzeker

1417 Deze deed in de twintigste eeuw in sommige (rooms-katholieke) kringen, maar vooral in fascistische bewegingen opgeld, als redding uit de ‘democratische, parlementaire chaos’. Zo was bijvoorbeeld Portugal onder A. de Oliveira Salazar (1889–1970) een corporatieve staat, van begin jaren dertig tot begin jaren zeventig van de vorige eeuw.

(: in de zin van redelijk of niet redelijk), toevallig. De inhoud van het positieve recht kan niet volmaakt redelijk zijn; een dergelijke verwachting te koesteren en de eis van volmaaktheid aan de sfeer van het eindige (: het bepaalde aanwezig zijn van het recht) te stellen berust op een futiele mening.

De positieve vorm van de wetten (: namelijk uitgesproken en uitgevaardigd te zijn) is de voorwaarde voor het *uitwendig bindend* zijn, daar ze niet de morele of zedelijke (dus: innerlijke) wil betreffen.

Zijn *noodzakelijkheid* (: de door het begrip tot stand gebrachte relatie) verkrijgt het juridische in de rechtspleging.

Het positieve recht heeft als doel slechts de abstracte kant van de vrijheid van de persoon in de burgerlijke samenleving met betrekking tot deze noodzakelijkheid¹⁴¹⁸ te bewerkstelligen. Maar dit verband berust vooreerst nog “auf die partikulären Subjektivität des Richters, indem deren selbst notwendige Einheit mit dem Recht-an-sich hier noch nicht vorhanden ist.”¹⁴¹⁹

Die Polizei und die Korporation¹⁴²⁰

Samenvatting van de paragrafen 533 – 534

Al het bijzondere en toevallige als zodanig valt buiten de rechtspleging alsook het inacht nemen van (in de zin van “zorgen voor”) de welvaart.

Het *zeker stellen* van de algemene behoeftebevrediging is het doel van de burgerlijke samenleving, maar daarin spelen echter tal van onzekere, toevallige factoren een rol. Daarom blijft het *onzeker* of eenieder wel aan zijn trekken komt.

Het bewustzijn van dit wezenlijke doel – de algemene behoeftebevrediging – met betrekking tot al die andere factoren heeft *enerzijds* ten opzichte van het concrete van de burgerlijke samenleving de verhouding van een *uitwendige* algemeenheid; deze ordening van de “uitwendige staat”, voor zover ze in de hogere, werkelijke staat wortelt, verschijnt als *Staatspolizei*, als algemene *welzijnsvoorzieningen*. Anderzijds blijft hier de *substantiële* algemeenheid tot bepaalde vertakkingen en belangen beperkt: de *corporatie*. Hier zet het individu zich in voor een relatief-algemeen doel, namelijk de belangen van zijn beroepsgroep.

De in deze paragrafen genoemde verschijningen vormen de overgang naar de staat.

1418 § 531.

1419 § 532.

1420 De (algemene) “welzijnsinstellingen” en de beroepsgroepen; nb. de relatie in betekenis tussen “Polis” en “Polizei”.

Der Staat

Voorbeschouwing

In onze voorbeschouwing op de Sittlichkeit hebben wij erop gewezen, dat Hegel consequent het materie-vorm schema hanteert en dat dientengevolge de staat begrepen wordt als het (verschijnende) concrete materie-vorm schema van het sociale zijn.

Dit tot het uiterste consequent hanteren van het materie-vorm schema leidt er tenslotte toe, dat het geheel van de onderlinge relaties tussen de staten als Weltgeschichte, door Hegel begrepen wordt (moet worden) als de overgang naar het absolute materie-vorm schema, de absolute geest als de absolute eenheid van natuur (materie/inhoud) en geest (vorm).

Samenvatting van de paragrafen 535 – 536

De staat is de *zelfbewuste* zedelijke substantie, – de synthese, de concrete samenvoeging van (de zin van) het gezin en (de zin van) de burgerlijke samenleving.

De onmiddellijke, innerlijke verbondenheid (van het gezin) wordt hier tevens als zodanig geweten en heeft hier zodoende de *vorm* (van) *geweten algemeenheid* en heeft daarmee de wetende subjectiviteit tot inhoud en absoluut doel: dat wil zeggen dat het wezen van de staat voor zich dit redelijke wil. In en door de staat wordt het (innerlijke) samenzijn als zodanig bewust geweten en nagestreefd. Zie § 485: het gaat om het samenvallen van de (algemene) redelijke wil met de individuele wil; de overeenstemming van principe (vrijheid, rede) en werkelijkheid.

De staat is als innerlijk, als op zichzelf betrokken vorming van zichzelf, het *inwendige staatsrecht*, *ofwel de constitutie*. Voorts is de staat – op grond van het eerste – een bepaald individu en zodoende betrokken op andere individuen; over dit laatste gaat het *uitwendige* (: het internationale) *staatsrecht*.¹⁴²¹ Tenslotte zijn al deze bijzondere geesten – deze geestelijke entiteiten – slechts moment in de ontwikkeling van de algemene idee van de geest in zijn werkelijkheid, of werkelijke bestaan: de *wereldgeschiedenis*.

1421 Vergelijk dit met de volgende bepaling van de eenheid van het individu: in zoverre het individu één is, is het onderscheiden van zijn andere, en in zoverre het onderscheiden is van zijn andere, is het één; en hoe dit in het licht van werkelijk metafysische eenheid gezien moet worden. Scheppingsidee, p. 318/319.

Inneres Staatsrecht

Samenvatting van de paragrafen 537 – 545

Het *wezen* van de staat is het concreet voor zichzelf aanwezige *algemene*,¹⁴²² het *redelijke* van de wil. Maar als het weten van zichzelf en werkzaam zijn als dit *wezen* is het *wezen* van de staat zonder meer subjectiviteit en als werkelijkheid *één* individu. In het algemeen bestaat zijn verrichting met betrekking tot het extreem van het op zichzelf staande, dat wil zeggen tot de numerieke veelheid van individuen, in dubbele zin, namelijk: ten eerste hen als personen in stand te houden, wat impliceert het tot een onontbeerlijke werkelijkheid maken van het *recht*. Maar ook hun *welzijn*, waarvoor eenieder zelf moet zorgen maar dat zonder meer een algemene kant heeft, te bevorderen; het gezin te beschermen en de burgerlijke samenleving (in goede banen) te leiden. Ten tweede: zowel het recht, het *welzijn* en de totale gezindheid en bezigheid van de enkeling, wier streven op haar zelf als centrum gericht is, in het leven van de algemene substantie terug te voeren, waarbij deze substantie als vrije macht de in die zin aan haar ondergeschikte sferen onder zich plaatst en als aan deze immanent (“inwonend”) in stand houdt.

De wetten drukken de inhoudelijke bepalingen van de objectieve vrijheid uit. Ten eerste voor het subject in zijn onmiddellijkheid, waarvoor ze ten opzichte van zijn zelfstandige willekeur en bijzondere belangen als beperkingen gelden. Maar ten tweede zijn ze het absolute *einddoel* en het algemene *werk*; daar ze op die manier door de verschillende standen en door de activiteiten en privé bezigheden van de enkelingen tot stand worden gebracht. Ten derde zijn ze de substantie van het vrije willen en de gezindheid van deze standen, en gelden ze zo als *gewoonten*.

Als levende geest is de staat zonder meer slechts als een samenhangend en naar bijzondere functies in zichzelf onderscheiden geheel. Deze functies, van het ene beginsel van de redelijke wil uitgaand, produceren voortdurend dit geheel. De *constitutie* (: de Grondwet) vormt deze geleding van de *staatsmacht*.

De bepalingen van de constitutie zijn de vindplaats van de algemene wil – die in de individuen slechts in beginsel aanwezig is – en de wijze waarop deze enerzijds tot bewustzijn en begrip van zichzelf komt. Anderzijds wordt in de constitutie, door de werkzaamheid van de regering en haar geledingen, de redelijke wil in de werkelijkheid gesteld en behouden en evenzo zowel

1422 Dat is de werkelijkheid van het algemene zelfbewustzijn, ofwel, in hedendaagse termen, de werkelijkheid van de alomvattende intersubjectiviteit of solidariteit op basis van de wederzijdse erkenning; zie § 436, Das allgemeine Selbstbewußtseyn.

tegenover de toevallige subjectiviteit van de regering als tegenover die van de enkelingen beschermd.

De constitutie – dit gehele lichaam van de staat waarvan de algemene redelijke wil de *essentie* is – is de *existentie* van de *gerechtigheid*, de werkelijkheid van de vrijheid in de ontplooiing van al haar redelijke bepalingen.

De *garantie* voor een constitutie – in de zin van noodzakelijke voorwaarde – dat de wetten ook redelijk zijn en dat hun verwerkelijking veilig gesteld is, is gelegen in de geest van een volk.¹⁴²³ Namelijk in de mate waarin het zich van zijn redelijkheid zelf bewust is en tevens in de daarmee overeenstemmende werkelijke organisatie; dat laatste wil zeggen in de zin van ontplooiing van dat beginsel. De constitutie vooronderstelt dit bewustzijn van de (volks)geest, en omgekeerd vooronderstelt de geest de constitutie, want de werkelijke (volks)geest is slechts in het bezit van het bewustzijn van zijn beginselen voor zover deze als bestaand voor hem voorhanden zijn.

De *regering*, dat is de overheid, brengt bij voortduring de staat tot stand en daarmee de continuering van de staat en zijn constitutie. De van nature noodzakelijke organisatie is gelegen in het ontstaan van het gezin en van de standen van de burgerlijke samenleving. De regering (daarentegen) is het *algemene* deel van de constitutie, dat wil zeggen, degene die expliciet het beschermen van die delen tot doel heeft, maar tegelijk voor de algemene doelen van het geheel, die boven het gezin en de burgerlijke samenleving uitgaan, zorg draagt.

In het organische geheel van de regering is de *subjectiviteit* de alles bevattende en beslissende wil van de staat. Deze is de vorstelijke regeringsmacht, belichaamd door een mens die koning is.

De bijzondere regeringsmacht verdeelt zich over bepaalde takken, zoals de wetgevende macht (die tot de regering behoort), de rechterlijke macht, de bureaucratische en politionele macht, enz. De mensen die al deze functies uitvoeren, de ambtenaren, vormen zo de algemene stand.

Privaatpersonen – als vertegenwoordigers van de corporaties en de grondadel –, die behoren tot de burgerlijke samenleving maar die tevens deelnemen aan de regeringsmacht, vormen de standenvertegenwoordiging. Op grond van deze deelname kan de subjectieve vrijheid en verbeeldingskracht¹⁴²⁴ bevredigd worden.

In de vorm van de onmiddellijke werkelijkheid van een *enkel* en als *natuurlijk* bepaald volk heeft de staat tenslotte zijn fysische kant.¹⁴²⁵

1423 Tegenwoordig zou dit zoiets als de “sociaal-culturele samenhang van een nationale entiteit” genoemd worden, met, in dit verband, het accent op het culturele.

1424 Hedendaags zoiets als: eigen innovatief initiatief.

1425 Het is in wezen deze opvatting van een staat als *fysisch compositum*, hoe complex

Samenvatting van paragraaf 546

De toestand van (potentieel permanente) oorlog (zie § 545) tussen de individuele staten, waarin de substantie van de staat in haar individualiteit tot uitdrukking komt, heeft tot gevolg dat de – concrete – individuen, want slechts bezig met hun eigen ‘kleine belangen’, zich totaal onbelangrijk voelen. Zodoende toont de staat zich als de macht die door de bereidheid tot opoffering van de enkelingen (voor het vaderland) tot het behoud van de vrijheid, van de algemene substantie, het verijdelen van deze “vergankelijkheid en nietigheid” van deze futiele belangen bemiddelt. De opoffering van de vele kleinen is zinvol voor het bereiken van het grote doel, namelijk het behoud en de continuering van de staat en daarmee het bewaren van de levensvoorwaarde, de zedelijkheid, voor de andere en later komende individuen.

Das äussere Staatsrecht

Samenvatting van paragraaf 547

Hegel vergelijkt de wederzijdse erkenning tussen de staten met de uitkomst van de heer-knecht verhouding, die resulteerde in het *anerkennde Selbstbewußtsein*.

De uitwendige verhoudingen tussen de staten berusten ten dele op positieve overeenkomsten en ten dele op het erkend zijn, dat eigenlijk op *zeden* (: gebruiken) berust. Er is hier geen supranationale instantie die de verhoudingen tussen de individuele staten op werkelijk *redelijke* wijze regelt.

Op dit punt van de elkaar wederzijds erkennende staten zou een verdere redelijke ontwikkeling moeten volgen; wat Hegel echter niet doet. Hegel gaat hier over naar de *Weltgeschichte* (als de instantie die daar zorg voor draagt).

Die Weltgeschichte

Samenvatting van de paragrafen 548 – 552

De concrete volksgeest is gelokaliseerd; is in de *tijd* en heeft als zijn inhoud een bepaald principe en moet daarom een bepaalde ontwikkeling van zijn bewustzijn en werkelijkheid doormaken: hij heeft (daarom) een *geschiedenis*.¹⁴²⁶

en geestrijk deze ook mag zijn, die eigenlijk, in de hegeliaanse verabsolutering daarvan, de staten tot een permanente staat van onredelijke verdeeldheid, i.c. oorlog, veroordeelt.

1426 Een principe ontplooit zich in de tijd; nogmaals kan verwezen worden naar Hegels muziekesthetiek, daar blijkt duidelijk dat Hegel op het niveau van de

Deze volksgeest is daarmee een *onderdeel* van de algemene wereld-geschiedenis. Het op elkaar inwerken van de volksgeesten, het *wereldgericht*, vormt de gebeurtenissen van die geschiedenis.

Deze (dialectische) geschiedenis, dit wereldgericht is de bevrijding van de geestelijke substantie;¹⁴²⁷ de daad waardoor het absolute einddoel van de wereld in deze geschiedenis voltrokken wordt. De vooreerst nog slechts als in zijn beginsel nog onontwikkelde geest verheft zich daarmee tot bewustzijn en zelfbewustzijn en daarmee komt hij tot de openbaring en werkelijkheid van zijn concrete, voltooide wezen en wordt daarmee zelf tot het *uitwendig* algemene, tot wereldgeest.

Dat er *Vernunft*, dat er een redelijk beginsel of einddoel in de geschiedenis is, moet voor zichzelf filosofisch en daarmee als concreet-noodzakelijk vastgesteld worden.

Dat het in de ontwikkeling van de (geschiedenis van de) geest om de vrijheid, om de door zijn begrip bepaalde ontwikkeling, om dit einddoel van de wereld gaat, dat is ten dele tenminste een plausibel *geloof*, deels is het echter het *inzicht* van de filosofie.

Deze bevrijding van de geest is het hoogste en absolute *recht*. Een bepaald volk vertegenwoordigt steeds een ontwikkelingsniveau daarvan, waar tegenover de wil van de andere volken rechteloos is. Na zijn missie voltooid te hebben is het (principe van het) betreffende volk aan het toeval – in de zin van

geest, een geestelijk, en niet een ‘punctueel’, tijdsbegrip hanteert. Zodoende speelt de ontwikkeling van een principe zich niet slechts in de tijd af, als ware deze een (tijds)ruimte waarin het principe zich bevindt, maar de bepalingen van het principe zijn zelf tevens een gestalte van de tijd. Vandaar de, tegenwoordig aan verachting prijsgegeven, term “tijdgeest”, Zeitgeist.

1427 Namelijk uit de spinozistische, absolute substantie; waarin, WU 6, p. 11: “die Philosophie in welcher Gott nur als *Substanz* und nicht als Subject und Geist bestimmt wird.” en in samenhang daarmee het eindige subject niet als zodanig tot uitdrukking kan komen.

of het blijft bestaan of niet – overgeleverd.¹⁴²⁸ Bepaalde (belangrijke) individuen spelen een rol in dit alles;¹⁴²⁹ zij zijn echter *werktuigen* van de wereldgeest.

Het is de binnen de zedelijkheid *denkende* geest die de eindige zijden¹⁴³⁰ van de volksgeest opheft en zich tot het weten van zichzelf in zijn wezenlijkheid verheft; een weten waaraan echter de immanente beperking van de volksgeest kleeft. De denkende geest van de wereldgeschiedenis verheft zich (daarentegen) tot *het weten – van de absolute geest*.¹⁴³¹

De waarlijk concrete stof die het uitgangspunt voor de verheffing tot God uitmaakt is de *geest*, wiens absolute bestemming de werkende rede, dat is het zich zelf bepalende en verwerkelijkende begrip zelf – de vrijheid is.

Hegel gaat in § 552, p. 535 in op de bekende woorden uit het Nieuwe Testament:¹⁴³² “Geef dan den Keizer dat des Keizers is, en Gode dat Gods is.” Hij stelt, dat dan duidelijk moet zijn wat “des Keizers is”. Dat is nu precies wat in de voorafgaande delen van de geestesfilosofie geëxpliciteerd is, het beginsel van de vrijheid, ofwel de rede, dat is “der göttliche Geist” die “das Weltliche immanent durchdringt.”¹⁴³³ Maar dat impliceert dat evenzeer in de sfeer van het religieuze de onvrijheid, de knechtschap opgeheven dient te zijn en dat dus ook in die sfeer de vrijheid – want dat is de goddelijke geest – haar, zich verwerkelijkende, beginsel is.

1428 Hegels karakterisering van de joodse godsdienst als de godsdienst van de Erhabenheit – zie Werke 17, p. 50 e.v. –, brengt hem ertoe om de daarin heersende opvatting van de absolute transcendentie van God ten opzichte van het geschapene te veroordelen als een verzelfstandigde abstractie, in de zin van het abstract negatief tegenover elkaar stellen van eindig zijn en oneindig zijn. Zie: Yirmiyahu Yovel, a.w., p. 57: ‘But in the Phenomenology, which recognizes no religion of sublimity, Judaism is not alluded to as the cause of nature losing its divinity, but as the unhappy awareness of the crisis. This is rather odd, since it is improbable that Judaism would react with unhappiness to the crisis of paganism. We must conclude that Hegel’s inhibition with regard to Judaism are displayed not only in his overt text, but also in the hidden subtext. His incomplete recognition of the role of Judaism caused him to be incoherent.’ Zie ook hoofdstuk 5: Sublimity is not Sublime: The Philosophy of Religion. De passage waar Yovel op doelt, WU 2, p. 188/189, luidt als volgt: “Wie von dem jüdischen Volke gesagt werden kann, daß es gerade darum, weil es unmittelbar vor der Pforte des Heils stehe, das Verworfenste sey, und gewesen sey; was es an und für sich seyn sollte, diese Selbstwesenheit ist es sich nicht, sondern verlegt sie jenseits seiner; es macht sich durch diese Entäußerung ein höheres Daseyn möglich, wenn es seinen Gegenstand wieder in sich zurücknehmen könnte (...).”

1429 De “grote-mannen” theorie.

1430 Zie de voorafgaande zinnen in § 552.

1431 “Van” in de zin van genitivus objectivus en genitivus subjectivus.

1432 Mark. 12: 17 en Luk. 20: 25

1433 § 552.

6.6 Commentaar bij: Der objective Geist

Commentaar bij de paragrafen 483 – 486

We zouden kunnen zeggen dat dit erkend zijn van de vrijheid de psychische gesteldheid, de sociaalpsychologische attitude van eenieder in een democratische rechtsstaat behoort te zijn. Het is dan ook deze inhoud van het bewustzijn die in een vormingsproces geleerd moet worden. Waardoor overigens weer de schijn ontstaat dat de menselijke vrijheid alleen maar uit deze feitelijk aangeleerde, positieve inhoud zou bestaan; dat de mensen de vrijheid slechts zouden hebben en niet wezenlijk zouden zijn.

Deze als algemeen gestelde, zinvolle toedracht kan naar zijn empirische zijde pedagogisch, onderwijskundig, sociaalpsychologisch of sociologisch geduid worden. Of omgekeerd: elk theoretisch model en door hypothesen geleid empirisch onderzoek en eventueel daaruit voortvloeiende praktische toepassingen op genoemde menswetenschappelijke gebieden betreffende het verwerven van “democratische gezindheid” vooronderstellen deze wijsgerige explicitering van de individuele wil die zich tot redelijke, vrije wil vormt.

Commentaar bij: Einteilung, § 487, C

Kort samengevat: het subject vindt zijn zelfzijn als zijn eigen zaak in de objectieve werkelijkheid van de samenleving terug. Hiermee heeft de actieve zelfidentificatie in de stof op het niveau van de eindige geest als objectieve geest haar beslag gekregen. In de objectieve geest kan het subject naar zijn eenheid van lichaam en geest, naar de verwerkelijking van zijn vrijheid streven, ofwel er naar streven zijn geestelijke actieve zelfidentificatie in de stof tot stand te brengen.

In de wereldgeschiedenis vindt de objectieve geest als deze actieve zelfidentificatie in de stof zijn hoogtepunt en vormt de wereldgeschiedenis zodoende de overgang naar de absolute geest waarin de actieve zelfidentificatie in de stof op absolute wijze haar voltooiing vindt.

6.6.1 Das Recht

Commentaar bij paragraaf § 488 e.v.: Eigentum

Hier begint dus een ontwikkeling van de intersubjectiviteit die door objectieve zaken, eigendommen, bemiddeld is. Daarmee is niet gezegd, dat

intersubjectiviteit in Hegels visie op puur zakelijke verhoudingen zou berusten, daarmee zou ware intersubjectiviteit teniet zijn gedaan.

Rechtsverhoudingen, berustend op intersubjectiviteit als uitdrukking van de wederzijds erkende vrije wil, spelen zich op het door het geestelijke gedragen veld van het zakelijke af. Het veld, dat een zin-ontwikkeling is van de gewaarwording en de waarneming – de verwerkelijking van Anschauung, Vorstellung en Denken –, dat nu intersubjectief gedeeld wordt.

Vandaar de volgende stap, die door een taalhandeling bevestigd wordt.

*Commentaar bij paragraaf 493 e.v.: **Vertrag***

Het contract is zodoende een ontwikkelde vorm van de innerlijke band van immanentie en transcendentie, van subjectiviteit en objectiviteit, op het plan van de voorstelling.

Daar het aantal x van de ene zaak (bijvoorbeeld 10 zonnebanken), bemiddeld door geld, dat op abstracte wijze de aard van zaken en hun (markt) waarde verbindt, gelijk staat aan het aantal y van een andere zaak (bijvoorbeeld het maandsalaris van een manager voor de door deze in een maand geleverde prestatie), kan bij de ruil – schijnbaar – geabstraheerd worden van de aard, de hoedanigheid van de zaken.

De gedachtegang van deze paragraaf loopt enigermate parallel met Marx' (gebruiks- en ruil)waardeleer. Ongetwijfeld heeft Hegel om de hier beschreven stappen te kunnen nemen de werken van Adam Smith en David Ricardo bestudeerd. Met dit verschil ten opzichte van Marx, dat Hegel de (ruil)waarde van een zaak op de vrije markt (terecht) niet onmiddellijk laat afhangen van de (maatschappelijk gemiddelde) 'objectieve arbeid' die erin geïnvesteerd is, maar van de algemeen-maatschappelijk geaccepteerde 'subjectieve' en dus tegelijk algemene voor velen geldende gebruikswaarde, die het in zijn – door veelvormige werkzaamheid verkregen – objectieve vorm of verschijning heeft.

*Commentaar bij paragraaf 496 e.v.: **Das Recht gegen das Unrecht***

Wanneer een bijzondere wil de gehele sfeer van het recht, dus ook de redelijke wil van anderen, aan zijn laars lapt, dan is deze wil misdadig.

Zodoende verhult het feitelijke effect van deze wil, namelijk de empirische aanwezigheid van zijn misdaad, een achterliggend zijns- en zintekort, want een teniet doen van het aanwezig zijn van de vrije wil (: het recht) en zodoende van die van zichzelf. Want de vrije wil die zichzelf wil, wil het recht. De volledige ontkenning van dat laatste vernietigt dus evenzeer – voor een kortere of

langere tijdsduur – het aanwezig zijn van de vrije wil die zichzelf wil, ook van de misdadiger zelf.

Hegel ontwikkelt het publiek- of strafrecht uit het privaatrecht, uit het recht op eigendom.

Het feitelijke van de straf is een positief gegeven waarvan het voor de misdadiger onaangename als een negatieve waarde op grond van een, door de positiviteit van de straf verhuld, zijnstekort bepaald kan worden. Het onderliggende zijns-(en dus evenzeer zin-)tekort van het positieve feit van de misdaad – zijnstekort aan de kant van zowel het slachtoffer als van de misdadiger – is nu beantwoord met een daaraan, door het positieve recht gesanctioneerd, evenredig zijnstekort, de straf. In hoeverre kan er dan recht zijn gedaan? Bij het uitspreken en volvoeren van dit gerechtelijke antwoord op het feit van de misdaad is voorondersteld dat de misdadiger, ofwel de vrije wil, deze twee negaties en hun betrokkenheid op elkaar als zodanig inziet en de juistheid ervan erkent en zich zodoende weer heeft hersteld als de vrije wil die zichzelf wil, en zodoende het rechte wil. Dat in feite zoiets, namelijk het berouw van de misdadiger, zich waarschijnlijk zelden voordoet, doet niets aan dit principe af. Het preventief en achteraf op het rechte spoor van het recht brengen blijft een voortdurende opgave.

6.6.2 Die Moralität

Commentaar bij § 507 e.v.: Das Gute und das Böse

De teleologie van de geest worstelt hier, op dit hoog ontwikkelde niveau, nog steeds met het adequaat tot uitdrukking brengen van immanentie en transcendentie, het tot stand brengen van de overeenkomst tussen het immanent goede en het transcendent goede. Want het zijnde als zijnde is *Vernunft*, of in de woorden van de middeleeuwse scholastiek: het zijnde (als zijnde) en het Goede zijn omkeerbaar, zowel aan de kant van het subject als aan de kant van het object. Het fundamentele probleem is dus hier: hoe zijn deze als zodanig met elkaar te verbinden?

Het tot stand komen van de eenheid tussen de goede wil en het (absoluut) Goede wordt in en door de maatschappelijke, intersubjectieve activiteit voltrokken. Dit voortdurende streven naar het goede kan ook zo uitgedrukt worden: het behoren van de goede wil is altijd al gericht op een realiteit waarin sprake is van een voortdurend streven naar de totstandkoming van de eenheid van zijn en behoren (Sein en Sollen, zijn en zin).

Een en andere samenvattend betekent dit, dat de subjectieve wil, het subject, zich actief richt op dát object waarin het streven naar het tot stand

brenge van de eenheid van zijn en behoren, de eenheid van het zijn en het goede voortdurend reeds aanwezig is: de vrije samenleving.

6.6.3 Die Sittlichkeit

Commentaar bij § 518 e.v.: Die Familie

Een en ander houdt in dat de *concreet ontwikkelde* relatieve tegenstelling in Hegels huwelijksmodel niet aanwezig is, door de samensmelting van de twee personen tot één persoon, waardoor in zijn model deze relatie – van twee zelfstandige, absolute individualiteiten – in de loop van het huwelijksleven niet ontwikkeld kan worden. Dat wil zeggen dat de echtgenoten in de loop van hun huwelijksleven niet tot een, idealiter gesproken, wederzijdse geestelijke groei kunnen komen. Met deze verbinding van de huwelijkspartners tot één ‘persoon’, wat voor lotgevallen het gezin ook kunnen overkomen, is voor Hegel kennelijk de kous af.

Cobben heeft aan deze problematiek een belangrijk artikel gewijd.¹⁴³⁴ Hij laat daarin zien, dat Hegel tekortschiet in het expliciteren van de zelfstandigheid van de individuen binnen het huwelijk. Een tekortschieten van Hegel dat eigenlijk evenzeer in de andere sferen van de objectieve geest doorwerkt. Wij hebben al eerder gezegd, dat de absolute individualiteit bij Hegel er bekaaid af komt. Onze uitvoerige metafysische beschouwingen, mede met betrekking tot de menselijke persoon als metafysisch ‘compositum’, hebben dat al laten zien; daar komen we hier niet meer uitvoerig op terug.

Cobbens kritiek op Hegels waardering van het individu – de persoon in scheleriaanse zin, zouden we eigenlijk moeten zeggen – binnen de huwelijksband, stoelt op zijn opvatting van het “opheffen van de dialectiek”. Dat namelijk door de dialectische ontwikkeling van de subject-object verhouding de ander nu in zijn/haar eigen *zelfstandigheid* geweten wordt. Dat is het uitgangspunt en de basis voor de zin van de huwelijksband, waarin beide huwelijkspartners in hun wederzijdse verkeer in één beweging nader tot elkaar en nader tot zichzelf komen. Wij kunnen het daar volledig mee eens zijn.

De uiteenzetting over de individualisering, de zelfverwerkelijking die zodoende tot stand komt, berust, weliswaar terecht, op het begrip van de

1434 ‘Over het morele en zedelijke handelen, toegelicht aan het instituut huwelijk’, a.w., voor een kritiek op Hegels begrip van de zin van het huwelijk. Zie ook: P. Cobben, ‘Kritische Überlegungen zum Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft’ in Hegels Rechtsphilosophie’, in: M. Wischke und Andrzej Przylebski (Hrsg.), *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*, Würzburg, 2010, pp. 113-124.

synthetische identiteit, maar dan wel op de *onvolmaakte* vorm daarvan. In onze uitvoerige metafysische beschouwingen hebben we aan de hand van Hollak laten zien, dat de onvolmaakte vorm van de synthetische identiteit, dat dit onvolmaakte samenzijn, in het licht moet staan van haar volmaakte vorm. Dan krijgen de transcendentalia die de huwelijksband doorstralen, daar ze het innerlijk wezen van de betreffende personen uitmaken, hun werkelijke betekenis voor deze band. Zo wordt de huwelijksband op een hoger, metafysisch plan geheven, doordat de personen elkaar ook weten, erkennen en waarderen in hun absolute individualiteit die veilig is gesteld door hun relatie tot de absolute persoon. Ontbreekt deze erkenning van de absolute individualiteit daaraan, dan (ver)wordt de huwelijksband tot een psychologisch drama, tot een spel van meer of minder goed bij elkaar passende karakters. Deze tragedies vormen tegenwoordig de barsten in deze hoeksteen van de samenleving; en daarmee is deze steen geworden tot een steen des aanstoots.

Dit *conversation piece* van karakters – dat door Hegel veronachtzaamd wordt – speelt uiteraard altijd een zekere en een zeer belangrijke rol binnen het huwelijk en het gezin, maar verkrijgt zijn volle zin pas binnen de sfeer van het metafysische, de eigenlijke woonplaats van de personen juist als personen. Want het is deze sfeer waarin de personen hun absolute erkenning vinden.

We laten het hierbij, daar dit onderwerp – evenals het commentaar op alle andere geledingen en details van de zedelijkheid – tot zeer uitvoerige beschouwingen aanleiding geeft, die onmogelijk hier uitgevoerd kunnen worden.

De substantie van de burgerlijke samenleving bestaat, in Hegels benadering daarvan, uit de numerieke veelheid van alle volwassen, mannelijke leden van een volk. Dit geheel is een geheel van alle mogelijke en feitelijke relaties die er op grond van *zakelijke*, praktische verhoudingen tussen de elementen van dat geheel kunnen bestaan.

Maar Hegel heeft niet voldoende ingezien, dat het in wezen de concrete, zich vrij wetende individuen zijn die deze eenheid in en door hun weten en handelen – binnen en ten opzichte van die sferen – tot stand brengen. Het is dezelfde persoon, die in en door zijn morele handelen zowel als gezinslid, alsook in de burgerlijke samenleving en in het politieke leven naar deze eenheid, die uiteindelijk zijn zelfzijn – samen met anderen – als doel heeft, streeft. Daarom kan de objectieve geest, in tegenstelling tot wat Hegel doet, niet begrepen worden als een afgeronde eenheid, maar als de overgang naar dat zelfzijn, dat is (in onze termen) de absolute geest in secundaire zin die in het licht staat van de relatie met de absolute geest in primaire zin.

Commentaar bij: Der Staat

Zoals we herhaaldelijk hebben aangegeven houdt Hegel vast aan de ontwikkeling van het fysisch compositum – uiteraard, want dat was de opzet van zijn wijsgerig project. Wij hebben echter laten zien dat de uitgebreide subjectieve geest een doorbreking inhoudt van het fysisch compositum, de dialectische mens als *lichemelijke* geest, naar de metafysische mens, de zuiver geestelijke persoon. Dit vormt eigenlijk de achtergrond van de volgende, kritisch bedoelde uitspraak van Hollak met betrekking tot Hegels opvatting van de betekenis van de staat.

“(…) Dit heeft tot gevolg dat in het gebied van de objectieve geest de staat als het gezag en de macht van het recht, als de hoogste, meest concrete vorm van het sociale leven wordt ontwikkeld.”¹⁴³⁵

Commentaar bij de paragrafen 537 – 545: Inneres Staatsrecht

In het stellen van deze relatie tussen de wetten en de maatschappelijke standen, respectievelijk de onderscheiden beroepsgroepen, ligt de kiem voor de twintigste-eeuwse ideologie van de corporatistische staat. Daar Hegel in zijn tijd nog geen politieke partijen in de hedendaagse zin kende, valt hem dit niet aan te rekenen. Daar staat in positieve zin tegenover, dat de wetten inderdaad tot op zekere hoogte uitdrukking zijn van de gezindheid die “onder de mensen” leeft.¹⁴³⁶

In de uitvoerige toelichting bij § 539 beschrijft Hegel wat deze werkelijkheid van de vrijheid als constitutie allemaal inhoudt. De categorieën vrijheid en gelijkheid vatten weliswaar het fundament, einddoel en resultaat van de constitutie samen, maar op zichzelf genomen zijn ze abstract. Het daarop volgende betoog van Hegel laat zien hoe deze beginselen concreet in de constitutie uitgewerkt, ofwel geïnstitutionaliseerd worden.

Met betrekking tot het gelijkheidsbeginsel wil Hegel laten zien dat de burgers inderdaad voor de wet gelijk zijn – wat volgens hem eigenlijk niet meer zegt dan dat de wetten heersen –, maar dat er concrete ongelijkheid bestaat tussen individuen en tussen burgers en overheid en dat gelijkheid tussen mensen wat betreft talenten, fysieke kracht, vaardigheden enz. slechts op toeval berust. Wij menen, dat Hegel hier geen duidelijk onderscheid maakt – een euvel dat in onze tijd nog altijd voorkomt – tussen gelijkheid en gelijkwaardigheid.

Gelijkheid in de context van de objectieve geest betekent dat elk individu, elk zelfzijn het recht heeft zijn zelfzijn door middel van zijn meer of minder

1435 Kritische beschouwingen, p. 382.

1436 B. Labuschagne, a.w., toelichting bij § 538, p. 136.

rijke talenten – gemeten aan het moreel-goede, de wetten en overeenkomstig de eisen van de tijd – tot uitdrukking te brengen. De ongelijkheid van de individuen is gelegen in de aard van de betreffende talenten en de daaruit voortvloeiende (maatschappelijke) verschillen tussen individuen.

Wat waardigheid betreft bestaat er veel onderscheid of ongelijkheid tussen mensen met betrekking tot hun kwaliteitsverschillen in talenten, vaardigheden, karaktereigenschappen enz. en de wijze waarop deze, afhankelijk van de sociaal-historische context van dat moment, maatschappelijk gewaardeerd worden. Daarentegen zegt gelijkheid in metafysische zin dat allen naar hun zelfzijn gelijk zijn en ook als zodanig gerespecteerd moeten worden en dientengevolge voor de wet gelijk zijn; en dat op grond van deze gelijkheid allen zich ook in principe als zelfzijn verhouden tot hun eigen gegeven eigen-aardigheden. Eigen-aardigheden waarin ze kunnen verschillen en ongelijkwaardig, in bovengenoemde zin, kunnen zijn. Voor deze verhouding tussen zelfzijn en de, in het licht van het moreel en wettelijk gerechtvaardigde, te verwerkelijken eigen-aardigheden geldt dat allen een gelijk recht daartoe hebben.

Aan de twee beginselen vrijheid en gelijkheid, die Hegel behandelt, lijkt het derde beginsel van de Franse Revolutie, de broederschap, of, in een hedendaagse term, de solidariteit te ontbreken. Dit is in zekere zin schijn daar het geheel van de zedelijkheid nu juist gebaseerd is op, of uitdrukking is van solidariteit, namelijk de wederzijdse erkenning.

Deze verbondenheid, die in het gezin in de vorm der onmiddellijkheid is geïncorporeerd, heeft in de staat de “vorm der geweten algemeenheid” gekregen.¹⁴³⁷ Maar of we daarmee klaar zijn met dit beginsel is de grote vraag. De hegeliaanse burgerlijke samenleving, ontbeert volgens haar eigen principe, dat is de behoefteigheid, in hoge mate de solidaire samenhang. De corporaties boden in Hegels visie enig soelaas daarvoor. Hierboven hebben we willen laten zien dat de wederzijdse erkenning waarop de vrije samenleving berust uiteindelijk gelegen is in de wederzijdse erkenning van eindige en oneindige persoon. Die absolute wederzijdse erkenning die ons inziens in de intersubjectiviteit van de vrije samenleving tot uitdrukking dient te komen en wel door deze in het licht te zien van de transcendentia als voortkomend uit de absolute, volmaakte persoon. Waarbij echter het volgende vermeden moet worden. Deze twee vormen van wederzijdse erkenning vertegenwoordigen namelijk de seculiere en de sacrale as, zoals deze innerlijk samenkomen in de eindige persoon, naar hun diepste zin; maar dat betekent ook, dat beide assen niet als samenvallend opgevat moeten. Door Hegels vooronderstelling maar tevens veronachtzaming van de sacrale as in de door ons bedoelde zin en de slechts gedeeltelijke uitwerking daarvan in de moraliteit, liggen in zijn filosofie

1437 § 535.

deze assen te dicht bij elkaar, zodat “wat waarlijk menselijke vrijheid en vrije menselijke samenleving mag heten” in deze filosofie nog niet adequaat tot uitdrukking kunnen komen.

Een accentuering van de sacrale as in de door ons bedoelde zin ten koste van de betekenis van de seculiere as – in de zin van de relatie oneindige rede-eindige rede –, of door het samenvallen daarmee, zou eveneens ten koste gaan van wat “waarlijk menselijke vrijheid en vrije menselijke samenleving mag heten”, daar de eigen zelfstandigheid van de persoon als “vrije, theoretische en praktische geest” daarmee aangetast zou worden.

In onze tijd dragen de politiek bewuste burgers op verschillende manieren, maar bovenal via politieke partijen en hun periodieke stemgedrag, evenzeer bij aan het tot stand komen en de continuering van de staat.

Bedenk dat het systeem, waarvan de geestesfilosofie de bekroning is, de voortgang naar steeds concretere identiteit is, uitmondend in het absolute subject, de absolute geest. De subjectiviteit van de spits van de staatsmacht is een station op de weg daar naar toe.

Hegel onderscheidt de substantiële stand, de nijverheidsstand (weer onder te verdelen in handwerkersstand, fabrikantenstand en handelsstand) en de algemene stand. Deze staan respectievelijk voor allen die in de agrarische sector werkzaam zijn, zij die natuurproducten tot bruikbaarheid omvormen en verhandelen, en tenslotte zij die de algemene belangen van het maatschappelijke geheel dienen, ofwel de ambtenaren in ruime zin.¹⁴³⁸ Als zodanig zijn deze beroepsgroepen tegenwoordig niet meer bij de overheid, of in het parlement vertegenwoordigd. Maar wel op allerlei manieren georganiseerd en vaak in overleg met de overheid.

Het is deze wijze van vertegenwoordiging van beroepsgroepen die in de twintigste eeuw door fascistische ideologieën, met verachting van de democratisch gekozen volksvertegenwoordiging, werd voorgestaan.

Commentaar bij: Das äußere Staatsrecht

Commentaar bij paragraaf 547

Het is de vraag of Hegel voldoende recht doet, of kan doen, aan deze wederzijdse *Anerkennung* tussen staten. Want de nog uit de natuur stammende heer-knecht verhouding van de *Phänomenologie*, *das Bewußtseyn* leverde de *Vernunft* op, het principe waarop de waarlijke zedelijkheid berust. Deze is echter nog ver te zoeken in de verhoudingen tussen staten zoals Hegel die begrijpt en zoals

1438 WU 5, §§ 202-206.

die in zijn tijd heersten en in de twintigste eeuw hun uiterste negativiteit tentoonspreidden.

De hedendaagse globalisering – die in de eerste plaats berust op de ontwikkeling van wetenschappen en techniek – suggereert een mondiale verbondenheid die echter eerder een *schijn* van innerlijke verbondenheid vertoont. Wij verwijzen hierbij naar het aforisme van Josef Roth uit het eerste hoofdstuk, dat diende als uitgangspunt voor onze metafysische zoektocht naar ware verbondenheid. Die hedendaagse mondiale verbondenheid berust voornamelijk nog op “de moderne verkeersmiddelen die de mensen sneller bij elkaar brengen,” terwijl de onderlinge verhoudingen tussen staten, ondanks internationaal recht en verdragen, toch nog door een grote mate van “Unvernunft” wordt gekenmerkt. Die Unvernunft, die niet door economische betrekkingen en belangen opgeheven kan worden, kenmerkt echter nog steeds de onderlinge verhoudingen tussen staten, maar ook die tussen verschillende culturen.¹⁴³⁹

1439 Het multiculturalisme dat het vreedzaam kunnen samengaan in een samenleving van individuen uit verschillende culturen vooronderstelt – en dat berust op de metafysische idee van het “Alle Menschen werden Brüder”, waar we in ons laatste hoofdstuk op ingaan –, gaat voorbij aan de mogelijkheid van zodanige fundamentele culturele verschillen dat dat vreedzaam samengaan voorlopig nog niet aan de orde kan zijn. Het streven naar dat samengaan kan dan ook nog getekend worden door ernstige conflicten. Volgens Hollak heeft Hegel nog tezeer de empirische verhoudingen – waaronder de verabsolutering van het soevereiniteitsbegrip van de staten – tussen de staten laten meespelen. Kritische beschouwingen, p. 396: “Weliswaar is in een dialectische opvatting van de verwerkelijking van de menselijke geest het moment van de positiviteit steeds noodzakelijk mee-aanwezig en moet de ‘Vernunft’ als menselijke ‘Vernunft’ daarom als overgrijpende eenheid van zichzelf en zijn tegendeel – de ‘Unvernunft’ – begrepen worden, maar de verabsolutering van dit positiviteitsmoment, zoals dit bij Hegel onder andere in zijn soevereiniteitsbegrip van de staten geschiedt, is de verloochening van zijn eigen dialectische filosofie en geeft aan de ‘Unvernunft’ in plaats van aan de ‘Vernunft’ het overgrijpende karakter in de zelfverwerkelijking van de menselijke geest.” Vgl. dit met *The Nature of the Self*, p. 230/231, waarin een vernünftige ontwikkeling tussen “international law” en “domestic law” wordt geïmagineerd: “The high moral standard of international law can influence the development of domestic law. The other way around, the development of domestic law can influence the development of international law. Because nation states are becoming more and more globalized and multicultural, international relations are becoming, as it were, more and more internalized in domestic law. Domestic law has to deal with many cultural groups that have their own values and norms, and with economic processes which are essentially part of a globalized market. Therefore, the gap between domestic and international law becomes narrower, so that, as in the EU, domestic law can become part of a continental law system. Domestic and international law

Commentaar bij: Die Weltgeschichte

Commentaar bij de paragrafen 548 – 552

Over het begrip “wereldgeest” en de “werktuigen” die hij zou gebruiken valt nog wel een en ander te zeggen. De daden van de wereldhistorische individuen, die ook, ondanks hun zich soms van anderen kwalitatief onderscheidende genialiteit of misdadigheid, mensen waren, deze daden moeten evenzeer in het licht worden gezien van de paragrafen 504-507: het voornemen, de bedoeling, goed en kwaad. De door hun beoogde effecten van hun grootse handelingen, alsook de onbedoelde – waarin ze naar beide kanten overeenstemmen met elke meer of minder triviale handeling van gewone mensen – zijn object van de anderen. Deze doen er iets mee, of laten het over zich heenkomen, de redelijkheid of de onzinnigheid ervan wordt verder uitgewerkt of tegengewerkt.

are not only interdependent, but can also strengthen one another. Domestic law can be influenced by the less restricted moral orientation of international law; international law can profit from the internalized international law structures of domestic law. Because of these dialectics between domestic and international law, the existence of a multitude of nation states in no way contradicts the existence of international law. Therefore, the world state can be redefined as the process in which international law is developed in its dialectic relation to a multitude of domestic law systems.” In de eerste plaats willen wij bij dit laatste opmerken, dat aan deze geviseerde dialectische ontwikkeling van internationaal recht (als de algemene vorm) en het in veelheid uiteenliggende nationale recht (als de inhoud) de zin van de relatie tot de absolute geest zoals deze door ons in de uitgebreide subjectieve geest is uiteengezet, ontbreekt. Dat deze dialectische relatie op zichzelf een zinvolle betekenis heeft, zullen wij niet ontkennen, maar er ontbreekt iets essentieels aan. Want in die dialectische verhouding komt de volle zin van het sociale zijn en daarmee de waarlijk menselijke vrijheid – mede in de onderlinge betrekkingen tussen de nationale staten - niet voldoende tot uitdrukking. Dat wil zeggen, de historiciteit zoals die door Hollak in zijn studie ‘De wording van de menselijke geest’ is uiteengezet, komt maar ten dele in deze dialectiek tot haar recht. Die historiciteit impliceert “het positieve willen van een mensheid die de veelheid van haar waardebelevingen (de vitale, culturele, innerlijke en zedelijke waarden) in een steeds verder gaande actualisering van een principieel onherleidbare bestaansvolkomenheid tot uitdrukking kan en wil brengen” waarbij de mens “onvoorwaardelijk eigen eindigheid aanvaardt” en zodoende – in de gedachtegang van Hollak – zijn historiciteit innerlijk betreft op de absolute geest in de zin zoals wij die in de uitgebreide subjectieve geest hebben aangeduid. De dialectiek van internationaal recht en nationaal recht is slechts een, weliswaar en uiteraard noodzakelijk, moment van de historiciteit en daarmee van de verwerkelijking van de waarlijk menselijke vrijheid. Of nog anders gezegd: in die dialectische relatie komt de eenheid van de seculiere en de sacrale as naar hun volle zin nog niet tot uitdrukking.

Dat er een voortschrijdende redelijkheid uit naar voren treedt, is dus evenzeer het werk van de anderen en niet van een wereldgeest die de touwtjes in handen zou hebben. Behalve dat het meer of minder bewuste werken aan en voor deze voortschrijdende redelijkheid zijn mogelijkheid heeft in de “omvattende redelijkheid” van de wereld.¹⁴⁴⁰

In de welbegrepen historiciteit – zie Hollaks ‘Wording van de menselijke geest’ – zijn het “allen” die de verwerkelijking van hun zelfzijn inhoudelijk, conform het in-zich-waardevolle, nastreven. Dat in dat streven van eenieder naar zijn eigen waardigheid, de een een prominentere plaats inneemt dan de ander, wordt door dit streven niet uitgesloten. Dat het binnen de democratische massa-samenleving en door nog tal van andere factoren, moeilijker wordt om boven het maaiveld uit te komen, lijkt tegenwoordig evident te zijn. Toch zal er altijd een verschil in “waardigheid” tussen mensen blijven bestaan en het is misschien juist de vrije samenleving die daar de ruimte voor biedt.

1440 Zie hoofdstuk 7 met betrekking tot deze kwestie: goed en kwaad in de geschiedenis en het geweten.

6.7 Dritte Abteilung: der absolute Geist: § 553 – 577

Voorbeschouwing

Eigenlijk staat of valt Hegels gehele filosofie met het concept van de absolute geest. Met andere woorden: wanneer de betekenis daarvan niet wordt erkend dan komt al het andere – dat zijn in de geestesfilosofie de subjectieve en objectieve geest – op losse schroeven te staan. Met het concept van de absolute geest laat Hegel zien dat de menselijke zijnswijze – in het bijzonder als subject-object verhouding – haar innerlijke verbondenheid met het absolute vooronderstelt. De menselijke subject-object verhouding is niet een of andere regionale toevalligheid, maar uitdrukking van “iets absoluuts”.

Hegel stelt dan ook, dat “religie” de algemene term is waarmee deze sfeer van de absolute verbondenheid wordt aangeduid. Als geopenbaarde religie is deze in een meer specifieke zin een moment van deze algemene sfeer: het innerlijk verbonden zijn van het eindige zijn met het oneindige zijn. Waarbij deze verbondenheid in de drie momenten Kunst, Religion en Philosophie op de met deze momenten overeenstemmende wijze tot uitdrukking en begrip wordt gebracht.

In Hegels visie is het dus in en door de filosofie dat de innerlijke relatie met het absolute tenslotte tot absoluut begrip wordt gebracht. Waarmee, zoals Hegel dat uitdrukt, de verzoening van eindig zijn en oneindig zijn, van geest en natuur tot stand komt.

Samenvatting van de paragrafen 553 – 555

Het *begrip* (principe) van de geest heeft zijn *realiteit* in de geest (zelf).

Opdat deze realiteit identiek (innerlijk verenigd) is met het begrip, dat is als het *weten* van de absolute idee, daarvoor is het noodzakelijk, dat de *in beginsel* vrije intellectus in (zijn) werkelijkheid¹⁴⁴¹ tot zijn begrip bevrijd is, om zodoende de waardige gestalte (van het begrip) te kunnen zijn.

De subjectieve en de objectieve geest zijn de weg waarlangs deze kant van de *realiteit* of de existentie (van het begrip) zich vormt.

Het absolute begrip van deze, in en door de subjectieve en objectieve geest werkzame vrije intellectus tot stand gebrachte, realiteit (van het begrip) ligt in het begrip van de absolute idee als absolute geest. Ofwel subjectieve en objectieve geest hebben hun absolute grond in (het begrip van) de absolute geest.

1441 Dat is zijn – uitoefening van – kennen; zie de paragrafen over de Vernunft en de beginparagrafen over der Geist.

De absolute geest is evenzeer eeuwig in zich zijnde alsook in zich terugkerende en teruggekeerde identiteit (: concreet zich zelf zijn, absoluut subject zijn).

Ofwel de eeuwig aanwezig zijnde, zich in het worden eeuwig tot stand bringende en altijd al tot stand gebrachte concrete eenheid van materie en vorm, zoals dat in de aanvang van de Logik besloten lag: das reine Seyn ist das reine Nichts. Dat is de absolute, actieve zelfidentificatie in de stof, de gevolgelijke eenheid in hollakiaanse zin.

De ene en algemene substantie is als geestelijk het oordeel (: het onderscheiden) *in zich* en *in een weten waarvoor* ze (dat is de substantie zelf) als zodanig aanwezig is. Dit is de absolute reflectie-in-zich, het zich van zichzelf onderscheiden en zichzelf in die innerlijke relatie als zodanig begrijpen: zelfbegrip. Met andere woorden: de geestelijke substantie komt als absolute geest tot begrip van haarzelf. Ofwel: hiermee zijn de eenheid en het onderscheid van zijn en denken tot hun absoluut begrip gebracht.

De *religie*, de term waarmee deze hoogste sfeer (: de absolute geest) in het algemeen kan worden aangeduid, gaat evenzeer van het subject uit, alsook – in de zin van aan het subject immanent (“inwonend”) – objectief van de absolute geest.¹⁴⁴² Het subjectieve bewustzijn van de absolute geest is wezenlijk in zich (een) proces. Een proces, welks onmiddellijke en substantiële eenheid is: het geloof in het getuigen van de geest als de *zekerheid* van de objectieve waarheid.

Het is het proces, ofwel het zich bewust worden en als zodanig tot uitdrukking brengen van de zekerheid, ofwel van het geloof van het subjectieve bewustzijn, verbonden te zijn met het absolute tot de waarheid, het werkelijk absolute begrip daarvan.

Het geloof is in de *godsdiensttoefening*, in de impliciete of explicietere *eredienst* overgegaan in het proces (om) de tegenstelling (: tussen zekerheid en waarheid) tot haar geestelijke bevrijding op te heffen.

Het ritueel is de ware bevestiging van deze zekerheid: tot uitdrukking komend in de elevatie van de kelk en de hostie, waarmee de waarheid van de eenheid van lichaam en geest – weliswaar nog in de vorm van de voorstelling – bevestigd wordt.

1442 Dus de religieuze verhouding van het eindige subject tot – en als het weten van – het absolute is volgens Hegel wederkerig, namelijk van het eindige subject uit naar de absolute geest en van de absolute geest uit naar het eindige subject. Waarbij wij aantekenen, dat de absolute geest bij Hegel onpersoonlijk is en dat dit “inwonen” bij Hegel dus voortkomt uit de “gevolgelijke”, redelijke eenheid van de werkelijkheid en dat hij zodoende het werkelijk persoonlijk en onmiddellijk “inwonen” van de absolute geest in de eindige geest niet voldoende honoreert.

Teneinde door deze bemiddeling die eerste zekerheid (van de innerlijke band met het absolute) te staven en de concrete bestemming van die zekerheid, namelijk de verzoening, dat is de werkelijkheid van de geest te bereiken.¹⁴⁴³

Hoewel Hegel hiermee de innerlijke relatie van het eindige subject met de absolute geest in beginsel tot begrip heeft gebracht, betekent dat echter niet, dat op grond daarvan de verwerkelijking van de absolute geest als zodanig door het eindige subject geïntendeerd kan worden. De eindige *uitdrukkingen* van het eindige zelfzijn als zodanig bevestigen slechts deze innerlijke *relatie*. Zelfs kunnen deze eindige *uitdrukkingen* het eindige zelfzijn niet als zodanig totaal belichamen; ook het eindige zelfzijn blijft aan zijn uitdrukkingen transcendent.

6.7.1 Die Kunst

Samenvatting van de paragrafen 556 – 563

De gestalte van dit weten (van de absolute idee; § 553) is als *onmiddellijk* (: het moment van de eindigheid van de kunst) enerzijds een uiteenvallen in een uitwendig, alledaags bestaand werk en in het producerende subject daarvan en in het aanschouwende en eerbewijzende subject.

Dus de ‘driehoek’ van: het werk, de maker en de beschouwer.

Anderzijds is deze gestalte de concrete *aanschouwing* en voorstelling van de, hier nog in beginsel, absolute geest als het *ideaal*, – de uit de subjectieve geest geboren concrete gestalte van het kunstwerk – waarvan de natuurlijke onmiddellijkheid slechts *teken* van de idee is; teken dat tot de uitdrukking daarvan zodanig door de vormende geest getransfigureerd ofwel verheerlijkt is, dat het helemaal niets anders aan zichzelf vertoont, – de gestalte van de *schoonheid*.

De vorm “onmiddellijkheid” als zodanig, namelijk de zintuiglijke uitwendigheid –: het gegeven beeldhouwwerk – aan het schone is tegelijk *inhoudsbepaaldheid*, en de (uitgebeelde) God heeft dus aan zijn geestelijke element ook nog de bepaling toegevoegd van een natuurlijk element of bestaan, ofwel aanwezig-zijn gekregen. Hij (de God) bevat de zogenaamde *eenheid* van natuur en geest, dat wil zeggen de *onmiddellijke* (eenheid) daarvan, dat is de vorm “aanschouwing”.¹⁴⁴⁴ Dus nog niet de geestelijke eenheid, waarin

1443 De verzoening van eindig – oneindig, natuur – geest, denken – zijn, subject – object, begrip (principe) - werkelijkheid.

1444 Zie § 446 e.v.: dus in de “aanschouwing” als de onmiddellijke eenheid van natuur en geest is het subject onmiddellijk bij, of verenigd met het andere, is het de onmiddellijke openheid voor het andere als andere.

het natuurlijke slechts als (iets) ideëel(s), als iets opgehevens gesteld is, en de geestelijke inhoud alleen maar met zichzelf van doen heeft.

De *Religion der schönen Kunst* is de religie van de Grieken; een en ander had consequenties voor de (Griekse) religieuze gemeenschap en haar godsdienstoefening en eredienst.

Van de door de natuur voortgebrachte gedaanten is de menselijke de hoogste en meest werkelijke of waarachtige, daar *slechts in haar* de geest zijn lijfelijke, en daarmee aanschouwelijke, uitdrukking kan hebben (zie § 411).

Hiermede is het principe van het nabootsen van de natuur vervuld. Daar andere natuurgestalten en hun kunstzinnige nabootsing niet in staat zijn tot zo een hoogte te komen, namelijk aan het geestelijke op de wijze van de menselijke gestalte uitdrukking te geven. Zodoende heeft door het nabootsen van het menselijke lichaam dit principe zijn grens bereikt.

De absolute geest kan echter niet in de individualiteit van het gestalte-geven geëxpliciteerd worden. De geest van de (Griekse) schone kunst is daarom een beperkte (Griekse) “volksgeest”. Door een en ander wordt het schone tot iets formeels.

Dat is om de volgende reden. Daar de absolute geest als het absoluut concreet algemene van de eenheid van lichaam en geest niet in een of andere individualiteit uitgedrukt kan worden, is de poging dat toch te doen in de schoonheid van het gebeeldhouwde menselijke lichaam slechts een formele uitdrukking van de absolute geest, daar deze gestalte nog niet adequaat is aan die inhoud, namelijk aan de absolute geest.

De eenzijdigheid (van de) *onmiddellijkheid* die het ideale (hier) aankleeft bevat de tegengestelde (eenzijdigheid), dat het namelijk *iets* is dat door de kunstenaar *gemaakt* (: bemiddeld) is.

Wil het de God uitdrukken dan mag er (eigenlijk) niets subjectiefs (van de kunstenaar) in aanwezig zijn. Maar daar een en ander nog niet tot het vrije denken is voortgeschreden, betekent het toch dat het kunstwerk evenzeer een werk van de vrije, keurende wil is en de kunstenaar daarmee de meester van de God. Zodat het kunstwerk nog niet adequaat is aan datgene, dat het (tot stand gekomen door het produceren van de kunstenaar) poogt uit te drukken.

In dat vervuld-zijn verschijnt de *verzoening* (nog pas maar) als begin.

Aan gene zijde van die (nog niet adequate) voltooiing van de *schoonheid* in de (Griekse) klassieke kunst ligt de kunst van de *verhevenheid*, dat is de *symbolische* (oriëntaalse/Aziatische/Egyptische, etc.) kunst. Daarin is het gestalte-geven dat past bij de idee nog niet gevonden.¹⁴⁴⁵ De andere manier

1445 We hebben al eerder aangegeven (p. 198) in verband met Hegels beoordeling van het judaïsme, dat deze de *Religion der Erhabenheit* zou zijn, de godsdienst waarbij God absoluut transcendent zou zijn aan het geschapene: de kloof

(van kunst bedrijven) van onaangepastheid van de idee en (haar) gestaltegeving is deze: wanneer de oneindige vorm, de subjectiviteit,¹⁴⁴⁶ het meest innerlijke is en de God zich slechts in zichzelf vindt. Daar weet men dat hij zich slechts in het geestelijke zijn adequate gestalte kan geven: de *romantische* kunst (: de christelijke, middeleeuwse kunst).¹⁴⁴⁷ De uitbeelding, dus de uitwendigheid krijgt daardoor iets toevalligs ten opzichte van datgene dat zij wil betekenen.

De (schone) kunst heeft van haar kant hetzelfde gepresteerd als datgene wat de filosofie heeft gedaan: het reinigen van de geest van zijn onvrijheid.

De schone kunst(en), evenals de bij haar passende religie(s), hebben hun toekomst in de werkelijke, waarachtige religie.

Het beperkte gehalte van de idee (in de schone kunsten) gaat (nu) concreet voor zichzelf aanwezig over in de algemeenheid die identiek is met de oneindige vorm (: de subjectiviteit), – dit beperkte gehalte, namelijk de “aanschouwing”, dit onmiddellijke aan zintuiglijkheid gebonden weten gaat over in het in zichzelf bemiddelde weten, in het *openbaren*. Zodat de inhoud van de idee de bepaling (van de) vrije intellectus als principe heeft en als absolute *geest voor de geest* is.

6.7.2 Die geoffenbarte Religion¹⁴⁴⁸

Vooropmerking

Hegel verstaat onder het “geopenbaard” zijn van de absolute religie, de christelijke, want daarin is de absolute geest de absolute inhoud, die zich als zodanig heeft geopenbaard, ofwel heeft gemanifesteerd, maar dan nog wel in de vorm van de voorstelling. Dat wil zeggen, dat die religie zelf de openbaring van die inhoud is.

Het immanent aanwezig zijn van de goddelijke geest in de objectieve geest, zie § 482, manifesteert zich als zodanig in de geopenbaarde religie. Dat

tussen eindig en oneindig zijn die Hegel op zijn wijze wilde dichten. In Hegels opvatting is deze kloof in de oriëntaalse kunst aanwezig, deze kan daarom slechts op symbolische wijze de relatie eindig-oneindig aangeven. Zodoende is volgens Hegel deze kunst niet in staat de idee, dus de eenheid van begrip en werkelijkheid, de concrete eenheid van eindig en oneindig, adequaat weer te geven.

1446 De oneindige vorm van het bij-zich-zijn.

1447 Werke 14, ‘Die romantische Kunstform’, p. 127 e.v., ‘Der religiöse Kreis der romantischen Kunst’, p. 142 e.v. en ‘Die Erlösungsgeschichte Christi’, p. 147 e.v. De christelijke kunst is de kunst van de subjectieve innerlijkheid, romantische kunst.

1448 De geopenbaarde of exoterische religie in tegenstelling tot esoterische religie.

betekent, dat op dit punt de eenheid van de eindige rede en de oneindige rede zich als zodanig manifesteert. Die eenheid wordt in de ‘Philosophie’ tot begrip gebracht.

Samenvatting van de paragrafen 564 – 571

Het ligt wezenlijk in het principe van de werkelijk waarachtige religie, i.e. die religie waarvan de inhoud de absolute geest is, dat ze *geopenbaard* is en wel *door God* geopenbaard.

Want (de wezenlijke verklaring daarvoor is:), daar het weten – dat is het principe waardoor de (absolute, spinozistische) substantie geest is – als de oneindige voor zich zijnde vorm, het *zelfbepalende* is, is het (weten) zonder meer *manifesteren*. In de absolute religie is het de absolute geest die niet meer die abstracte (dat is afzonderlijke) momenten van zichzelf maar (daarentegen geheel) zichzelf manifesteert.

Om een en ander uit te drukken is grondig speculatief denken vereist. Dat betekent: God is slechts God voorzover hij (van) zichzelf weet; zijn zichzelf-weten is voorts zijn zelfbewustzijn in de mens(en) en het weten van de mens(en) *van* God, dat voortschrijdt tot het weten van de mens(en) *in* God (te zijn).¹⁴⁴⁹ De absolute geest is naar de inhoud de voor zichzelf concreet aanwezig zijnde geest van de natuur en van de geest; naar zijn vorm is hij vooreerst nog voor het subjectieve weten als *voorstelling*. De voorstelling geeft de momenten van zijn inhoud enerzijds zelfstandigheid en maakt ze ten opzichte van elkaar tot voorwaarden en tot elkaar (in de – historische – tijd) opeenvolgende *verschijningen* en tot een samenhang van *gebeurtenissen* volgens *eindige reflectie* (verstands-) *bepalingen*. Anderzijds wordt een dergelijke vorm van eindige voorstellingswijzen in het geloof aan de ene geest (God) en in de godsdienstoefening opgeheven.¹⁴⁵⁰

In dit scheiden (van de verschillende momenten) scheidt zich de *vorm* van de *inhoud*. In de inhoud worden de onderscheiden momenten van het begrip tot *bijzondere sferen* of elementen waarin, in elk afzonderlijk, de absolute inhoud zich tentoonspreidt, namelijk 1) als in zijn manifestatie bij zich zelf blijvende, eeuwige inhoud en 2) als onderscheiding van het eeuwige wezen van zijn manifestatie, welke laatste door dit onderscheid de verschijningswereld (de wereld der verschijningen) wordt, waarin de inhoud binnentreedt.

1449 Zie voor onze fundamentele kritiek op deze, ten dele onjuiste, gedachtegang hoofdstuk 4.

1450 Zie voor Vorstellung § 451 e.v.

De fenomenale wereld is dus uitdrukking van het eeuwige wezen, uitdrukking van het noumenale in de vorm der onmiddellijkheid, en is dus niet ‘God-verlaten’.

Dat wil zeggen: in de de hegeliaanse filosofie die de concrete eenheid van begrip en werkelijkheid tot uitdrukking brengt, is de noumenale wereld – Kant’s Ding-an-sich –, het oneindige, ofwel de absolute geest in de vorm der onmiddellijkheid het begrip. De noumenale wereld is het beginsel van de fenomenale wereld, de fenomenale wereld die in de veelheid van het verschijnen – de eindigheid – uiteenligt, maar die haar eenheid in de noumenale wereld heeft. Het begrip drukt zich uit in en als de fenomenale wereld. Voor zover en in de mate waarin de uitdrukking het begrip vertegenwoordigt is die uitdrukking een eindige verschijning van het goddelijke. Bij Hegel staan dus noumenale wereld en fenomenale wereld niet abstract tegenover elkaar – zoals in de kantiaanse filosofie –, maar wordt de innerlijke band tussen beide in de absolute geest tot absoluut begrip gebracht.

En 3) als de oneindige terugkeer en verzoening van de veruitwendigde wereld met het eeuwige wezen, het teruggaan van het eeuwige wezen uit de (zijn) verschijning in de eenheid van zijn (concrete) volheid.

Aan punt 1) voegt Hegel nog het volgende toe: In het moment van de *algemeenheid*, de sfeer van de zuivere *gedachte*, ofwel in het abstracte element van het *wezen*, is het dus de absolute geest die vooreerst nog het *vooronderstelde* (de voorwaarde) is, maar dan niet als het (in zichzelf op-) geslotene, maar als substantiële *macht*, volgens de reflectie(: verstands)bepaling (van de) causaliteit: de *schepper* van hemel en aarde, maar dan wel in deze eeuwige sfeer veeleer slechts *zichzelf* als zijn *zoon* voortbrengend.¹⁴⁵¹ Maar die tevens, hoewel in de oorspronkelijke identiteit met deze zoon verkerend, ook (van hem) onderscheiden blijft. Een en ander heeft tot gevolg dat de eerste substantie wezenlijk als *concrete individualiteit* en subjectiviteit is, – de *geest* is.

Op het niveau van de absolute geest, dat nu aan de orde is, betekent dit dat de subjecten zich in beginsel verbonden weten in de absolute geest. Deze getuigenis van de geest in hem (: in het eindige subject) bestempelt hem voor zichzelf, vanwege zijn onmiddellijke natuur als het futiele en kwade. Een en ander houdt (echter) in dat het eindige subject zichzelf, als met het (absolute) wezen verenigd, erkent. Het absolute wezen bewerkstelligt ten derde door deze bemiddeling zijn “inwoning” in, zijn immanent zijn aan het zelfbewustzijn en

1451 De hegeliaanse scheppingsidee die hier tot uitdrukking wordt gebracht, kan niet gelijkgesteld worden aan de thomistisch-wijsgerig uitgedrukte scheppingsidee. Met de term “wijsgerig” bedoelen we hier, dat de thomistische scheppingsidee wijsgerig uitdrukking geeft aan de joods-christelijke scheppingsidee.

zodoende de werkelijke actualiteit van de concreet voor zichzelf aanwezig zijnde geest (: als het algemene).

Deze drie sluitreden, die tezamen de ene sluitreden van de absolute bemiddeling van de geest met zichzelf vormen, zijn de openbaring van de geest. De openbaring die het leven van de geest in de kringloop van concrete gestalten expliciteert.

Dit samenvatten voert ook tot het *denken*. Het denken, in welks immanente enkelvoudigheid evenzeer de ontplooiing daarvan zich uitstrekt, maar dan wel geweten als een onscheidbare samenhang van de algemene, concreet-synthetische, eeuwige geest in zichzelf.¹⁴⁵² In deze vorm (van de) waarheid is de waarheid onderwerp van de *filosofie*. Het resultaat mag echter niet in *formele* zin (: inhoudsloos) genomen worden, dat leidt tot *ironie*. Van vrij denken is sprake als: de zuivere, oneindige vorm, de bij-zich-zijnde zelfmanifestatie, afziet van de eenzijdigheid van het subjectieve en zijn oneindige bestemming en object als absolute, concreet voor zichzelf aanwezig zijnde inhoud heeft. In zoverre is het denken zelf slechts het formele van de absolute inhoud.

6.7.3 Die Philosophie

Hegel bepaalt hier de *idee* van de filosofie, die de concrete eenheid is van haar begrip en haar werkelijkheid.

Samenvatting van de paragrafen 572 – 577

Het weten (van de filosofie) is het denkend gekende *principe* van kunst en religie; dat is het weten waarin de interne onderscheidingen van de inhoud (van het begrip) als noodzakelijk worden geweten en dit noodzakelijke als vrij (want in innerlijke relatie tot het begrip, door het begrip tot stand gebracht) gekend is.

De filosofie bepaalt zich van nu af aan tot een kennen van de (innerlijke) noodzakelijkheid van de *inhoud* van de absolute voorstelling alsook van de (innerlijke) noodzakelijkheid van beide vormen (kunst en religie).

Dit kennen is zodoende het *erkennen* van deze inhoud en zijn vorm en de *bevrijding* van de eenzijdigheid van de vormen en hun opheffing in de absolute vorm.¹⁴⁵³ De absolute vorm die zichzelf tot inhoud bepaalt en identiek met

1452 Het denken, dus de filosofie richt zich op en heeft als inhoud: de eeuwige aanwezigheid van de geest; Marx's wetenschapstheorie, p. 352. Concreet-synthetisch is hier de absolute vereniging van tegengelen.

1453 N.b. er staat hier niet *Aufhebung* maar *Erhebung*; hier is het eerder in de zin van "elevatie", van de hostie en de kelk. *Erhebung* is hier het werkelijk, uiteindelijk

deze blijft en daarin het kennen van die concreet voor zichzelf aanwezig zijnde (innerlijke) noodzaak is. Deze beweging, die de filosofie (zelf) is, vindt zichzelf reeds volbracht, als ze aan het slot haar eigen principe vat, dat wil zeggen als ze slechts op haar eigen weten *terugziet* (haar eigen weten in zich reflecteert, zelfreflectie, “erkenne dich selbst”).

Daarvoor is nodig het onderscheiden van de vormen van het speculatieve denken¹⁴⁵⁴ van die van de voorstelling en van die van het reflecterende verstand. Pas op grond daarvan kan aangetoond worden dat de inhoud van de filosofie en van de religie dezelfde is. De geest in en van de mens is daarvan zelf het bewijs.

Vooreerst gebeurt dat in die *Bildung* die de *Bildung* van zijn aardse bewustzijn en verstand is. Deze voorstellingswijzen – die Hegel in de tussenliggende, zeer interessante bladzijden behandelt – en systemen gaan van de ene en gemeenschappelijke behoefte van alle filosofieën en religies uit: een voorstelling van God en vervolgens het vatten van de *verhouding* tussen hem en de wereld.

De filosofie heeft met de *concrete* eenheid (de werkelijkheid van het begrip en zijn werkelijkheid) te maken – daarin ligt ook, volgens Hegel, de oplossing voor het vraagstuk in de vorige alinea – en de diepste en laatste bepaling van die eenheid is die van de absolute geest. Het esoterische beschouwen van God en de identiteit, evenals dat van het kennen en het begrip, is de filosofie zelf.

Dit principe van de filosofie is de *zich denkende idee*,¹⁴⁵⁵ de wetende waarheid, het logische, kortom: het weten van¹⁴⁵⁶ de intelligibele, begrippelijke structuur van de werkelijkheid, met die betekenis dat het de in de concrete inhoud als in zijn werkelijkheid *beproofde* algemeenheid is: de verwerkelijkte logica. Hier is de filosofie naar haar begin teruggegaan en heeft ze zodoende het logische tot het *geestelijke* als *resultaat* ontwikkeld.

De filosofie heeft zichzelf hiermee naar haar zuivere principe en daarmee tegelijk in haar eigen grondstof, vanuit de *verschijning* die haar eerst nog aankleefde, opgetild.

Het is dit verschijnen dat vooreerst nog de verdere ontwikkeling fundeert.

De eerste verschijning is de *sluitreden*, die het *logische* als grondend beginpunt heeft, en de *natuur* als midden(term), die de *geest* met het logische aaneensluit:

Logische – Natuur – Geest

opheffen tot de absolute geest, in Hegels interpretatie daarvan. Elevatie: het gaat om de eenheid van lichaam en geest.

1454 Het ware filosofische denken: het als zodanig denken van “de eenheid van haar tegenstellingen”.

1455 De eenheid van begrip en werkelijkheid, van denken en zijn – van zin en zijn – die zichzelf als zodanig denkt.

1456 “Van” in de zin van genitivus objectivus en genitivus subjectivus.

Deze sluitreden is *in de idee* (van de filosofie opgenomen). Hier heeft de bemiddeling van het begrip de aan-zich-uitwendige vorm van het *overgaan*, dat is de overgang (van de een naar de ander). Hier is slechts in het ene extreem (namelijk de geest) de vrijheid van het begrip als zijn aaneensluiten met zichzelf expliciet.

Deze verschijning is in de *tweede sluitreden* zo ver opgeheven, dat daarin reeds het standpunt van de geest zelf bereikt is. Deze is het bemiddelende van het proces zelf, *vooronderstelt* de natuur en sluit deze aaneen met het *logische*. Het is de sluitreden van de geestelijke *reflectie* in de idee. De filosofie verschijnt hier als een subjectief *kennen*. Het doel van dit kennen is de vrijheid en het kennen zelf de weg waarlangs het de vrijheid voor zichzelf voortbrengt:

Natuur – Geest – Logische

De derde sluitreden is de idee van de filosofie die de *zich wetende rede*, het absoluut-algemene, als haar *midden*(term) heeft en die zich in *geest* en *natuur* verdeelt. De geest als de voorwaarde, dat is als het proces van de *subjectieve* activiteit van de idee enerzijds, en de natuur als het algemene extreem, als het proces van de in beginsel objectief zijnde idee anderzijds.

Het *zich-oordelen* van de idee in beide verschijningen bepaalt zij zelf als *haar* manifestaties. In dit zich-oordelen, waarin de aard van de zaak – namelijk het begrip –, zich voortbeweegt en ontwikkelt, en waarin deze beweging evenzeer de activiteit van het kennen is, en waarin de eeuwige en concrete idee eeuwig als absolute geest werkzaam is, zichzelf voortbrengt en geniet, wordt alles innerlijk verenigd:

Geest – zich wetende Rede – Natuur

6.8 Commentaar bij: der absolute Geist

6.8.1 Die Kunst

Commentaar bij de paragrafen 556 – 563

Hegel heeft hier de Griekse (beeldhouw)kunst op het oog – de goden in schone mensengestalten, of omgekeerd in Hegels visie: de uitbeelding van concrete mensen als verschijning van het goddelijke –; deze gehele verhandeling over de kunst als moment van de absolute geest is georiënteerd op de Griekse, klassieke kunst. De “symbolische kunst”, die ter sprake komt is voor Hegel de oriëntaalse of Aziatische kunst; de “romantische kunst” vindt haar aanvang in de kunst van het (middeleeuwse) christendom.¹⁴⁵⁷

Indien iets zich openbaart, dan toont het zich juist als zichzelf. De wereld is een openbaren in beginsel. Vandaar dat Hegel hier de ‘wereldlijke’ momenten van de geest, de in de Psychologie behandelde aanschouwing, voorstelling en denken waarin en waardoor de wereld en het subject zich in hun begrippelijkheid openbaren, op het niveau van de absolute geest herhaalt. De zin die deze wereldlijke momenten in beginsel bevatten wordt hier als zodanig zichtbaar.

Hierboven hebben we gezegd, dat voor Hegel – ons inziens terecht – het *verschijnen* van de wereld reeds een sacraal gebeuren is. In archaïsche religies vinden we de beleving van dat gebeuren terug, geobjectiveerd in aanwijsbare, concrete gestalten: (het opkomen van) de zon, het ontluiken van bloemen.¹⁴⁵⁸

1457 Omdat in de middeleeuwse kunst “die innere Subjektivität” het “Prinzip” is geworden; zie: Werke 14, p. 128 e.v. Het beginsel van de innerlijke subjectiviteit, het bij-zich-zijn als het beginsel van het absolute, is door het christendom in de wereld verbreid. Tenslotte vindt dit principe in de periode van de kunst die specifiek “romantisch” wordt genoemd en die de late achttiende eeuw en een groot deel van de negentiende eeuw beslaat zijn hoogtepunt. Op de vraag in hoeverre en op welke wijze dit “Prinzip” in de kunsten van de laatmoderniteit nog heerst, gaan wij niet in. Het uitbeeldingsverbod van het jodendom, het radicaal afwijzen van het vangen van de Onnoembare in de eindigheid. Dat verbod kwam voort uit het besef van de onmogelijkheid van de uitbeelding van de oneindig transcendente God, die op geen enkele wijze in enigerlei natuurgestalte uitgebeeld kon worden, wat daarentegen wel gebeurde in de toenmalige polytheïstische godsdiensten. In het christendom daarentegen is God in de gestalte van Jesjoea Hamaschiach mens geworden en werd de uitbeelding van het goddelijke mogelijk en gesanctioneerd; en ontstond zodoende in Hegels visie de christelijke kunst als romantische kunst, de kunst van de innerlijke subjectiviteit.

1458 Vgl. met de overgang van de Anschauung naar de Vorstellung, § 450 en 451.

6.8.2 Die geoffenbarte Religion

Commentaar bij de paragrafen 564 – 571:

Bij de behandeling van de voorstelling in de subjectieve geest, hebben we gezien dat door de verinnerlijking van de aanschouwing door de herinnering (§ 452) de intellectus de inhoud in zijn eigen ruimte en tijd plaatst. Hier daarentegen spelen de momenten van de inhoud, die in de vorm van de voorstelling is gevat, zich in de concrete historische ruimte en tijd af.

Hegel vat een zijde van de traditionele scheppingsverhouding als een dialectische verhouding op, namelijk als de concrete eenheid van beginsel en werkelijkheid. Vandaar dat hij hier die zijde van de traditionele idee van de scheppingsverhouding, namelijk de oneindig-transcendente afstand tussen schepper en geschapene, reflectiebepaling, ofwel verstandsbepaling noemt. Een bepaling die dus volgens hem geen *Vernunft*-bepaling, ofwel geen adequate relatieve tegenstelling, zou zijn.

We kunnen echter zowel aan Hegels opvatting als aan de traditionele scheppingsverhouding recht doen, door Hegels project te begrijpen als het tot begrip brengen van de oneindig-immanente aanwezigheid van de schepper, als de absolute rede, ofwel als de “gevolgelijke eenheid” in het geschapene. Waarbij echter het in het zijn gesteld zijn van het eindige zelfzijn in de meest sterke zin – volgens de traditionele scheppingsidee – en de implicaties die dit heeft voor het zelfbegrip van het eindige zelfzijn niet gehonoreerd worden.

Zo vat Hegel dus de scheppingsverhouding als vader-zoon relatie op; dat wil zeggen als de relatie God-Christus (= de wereld, ofwel Gods wereldlijke, eindige gestalte). De vader is vader, ofwel bezit zijn zodanige identiteit, voor zover hij zich tot zijn zoon als zijn zoon verhoudt en omgekeerd. Een en ander heeft ook tot gevolg, dat de metafysische idee van de eenheid in veelheid en veelheid in eenheid vereenzelvigd wordt met de metafysische idee van de verhouding eindig-oneindig. Met andere woorden: Hegel meent met de dialectische ontvouwing en bewijsvoering van de eenheid in de veelheid, ofwel de aan alles immanente *Geist*, de dialectisch overbrugde differentie van zijn en zijnden, tevens de idee van de relatie oneindig zijn-eindig zijn volledig tot begrip te hebben gebracht.

Deze dialectische eenheid van alle (eindige) zijn als dialectische scheppingsverhouding is echter, zoals gezegd, de gevolgelijke eenheid waarover Hollak spreekt en die de onmiddellijke eenheid van de eindige zijnden en oneindig zijn, in de zin van de traditionele scheppingsverhouding vooronderstelt. De traditionele scheppingsverhouding die metafysisch gedacht wordt als participatie van het eindige zijn aan het oneindige zijn, waardoor het

eerste uitgetild is boven de afgrond van het kunnen-niet-zijn, een verhouding die in de hegeliaanse, dialectische scheppingsverhouding niet als zodanig aan de orde komt. Beide scheppingsverhoudingen zijn echter en uiteraard innerlijk op elkaar afgestemd.

In de vorige paragrafen hebben we gezien dat Hegel deze verhouding pas in de wederzijdse erkenning en verzoening als adequaat beschouwt. We zullen nu niet meer ingaan op de vraag hoe deze verzoening, en in hoeverre als wederzijds, gedacht zou kunnen worden; in onze beschouwingen over de wederzijdse erkenning van de oneindige persoon en de eindige persoon hebben we dat reeds gedaan. Dit hoogste niveau van wederzijdse erkenning en verzoening van de relatie eindig zijn-oneindig zijn heeft zijn oorsprong daar waar de wederzijdse erkenning in systematische zin tevoorschijn treedt, in de subjectieve geest, de relatie heer-knecht. Daar waar de zelfbewustzijnen zich – let wel, in systematische en niet in strikt empirische zin – door hun natuurlijke strijd op leven en dood heen gegaan elkaar als zelfbewustzijnen erkennen en zodoende de sfeer van de natuur verlaten en de grondslag leggen voor de intersubjectiviteit. Een en ander levert de *Vernunft* op, het principe van de geest: de innerlijke eenheid van het subjectieve en het objectieve, van immanentie en transcendentie, het subject dat zich in de ander als ander, objectief aanschouwt.

Vandaar dat in de relatie heer-knecht de heer God is, die zich in en als de maatschappelijke orde manifesteert.

Een en ander betekent voor Hegel dat de filosofie – door het wereldse heengegaan – de inhoud van de religie, dat is het absolute in bovenstaande concrete zin, tot inhoud heeft.

Hier wordt de traditionele scheppingsrelatie van de “Religion” – de causaliteitsrelatie oneindige schepper–eindige geschapen zoon – als de synthetische identiteit in haar hegeliaanse, absolute zin gevat. Daarmee wordt de overgang naar het denken van de geest voltrokken en het niveau van de voorstelling – van de scheppingsrelatie, in Hegels interpretatie daarvan – verlaten en in het denken van deze relatie, door de Philosophie, opgeheven.

Hier stelt Hegel “causaliteit” met betrekking tot de traditionele scheppingsrelatie als verstandsbepaling. Hij wil dus de causaliteitsgedachte van de traditionele scheppingsidee –: het geschapene als ‘veroorzaakt’ door de schepper – als te uitwendig voorgesteld opheffen. Opheffen in die zin dat de zijnswijze “oorzaak” oorzaak in logische zin is in haar innerlijke relatie tot haar effect en dat omgekeerd de zijnswijze “effect” effect is in haar innerlijke relatie tot haar oorzaak.

Hegel meent dat de verstands-scheppingsrelatie opgeheven kan worden door de tot begrip gebrachte moderne causa-sui idee. Dan is volgens hem namelijk de scheppingsrelatie niet meer verstandelijk-uitwendig maar als innerlijk concreet begrepen. De verhouding eindig zijn-oneindig zijn is dan

als innerlijk-noodzakelijk begrepen en niet uitwendig-causaal. Maar dat is nu precies wat Hollak zegt in zijn artikel over de eigenaard van het godsbewijs, dat Hegel meent het ontologisch godsbewijs vermeden te hebben, maar door in de causa-sui idee te blijven steken, daar toch niet aan ontkomen is.

Waarom meende Hegel het ontologische godsbewijs vermeden te hebben en is hij er toch in blijven steken? Wat stelt Spinoza – min of meer gelijk aan het ontologische godsbewijs sinds Anselmus? Het absolute, oneindige wezen moet (noodzakelijkerwijs) bestaan, die toedracht noem ik causa-sui, stelt Spinoza.

Hegel neemt dit over, maar beschouwt het absolute (bij-zich zijnde!!) wezen zoals door Spinoza gesteld, nog als abstract. Want Spinoza stelt enerzijds dit absolute, causa-sui zijnde, wezen op zichzelf en anderzijds ‘hecht’ hij daaraan – via de oneindige attributen of modi van het verstand en de uitgebreidheid – de eindige werkelijkheid van de natura naturata, de genatuurde, ‘geschapen’ natuur.

In Hegels visie blijft dan eigenlijk nog de kloof van de traditionele (verstands-)scheppingsrelatie tussen eindig zijn en oneindig zijn bestaan. Causa-sui moet zó gedacht worden, dat het oneindige wezen concreet causa sui is. Dat wil zeggen, dat het oneindige wezen van zijn abstractheid moet worden ontdaan door het denkend te ontwikkelen in zijn innerlijke, logische relatie met het eindige zijn; dan is “causaliteit” als verstandscategorie met betrekking tot “schepping” – zoals in de traditie voorgesteld – opgeheven.

Maar in deze hegeliaanse visie is het absolute, dat is de causa-sui totaliteit van eindig zijn en oneindig zijn, in een eeuwig scheppingsproces als verwerkelijgingsproces – dat is de absolute innerlijke relatie van oorzaak en effect – verward. Dit doet geen recht aan de absolute volmaaktheid – het absoluut onttrokken zijn aan enigerlei causaliteit en ‘verwerkelijking’ – van de absolute geest zelf en “wordt het onmogelijk nog een zuiver onderscheid tussen oneindig en eindig wezen te handhaven”.¹⁴⁵⁹

Met ons onderscheid met betrekking tot het absolute – namelijk het volmaakt absolute en het zich verwerkelijkende absolute – en de relatie tussen beide als de metafysische uiteenzetting van de traditionele scheppingsverhouding, denken wij Hollaks kritiek op Hegel in haar essentie tot uitdrukking te hebben gebracht. Deze kritiek hebben we, ons inziens, tot haar kern teruggebracht in onze uitgebreide versie van de subjectieve geest: de doorbreking van de dialectische mens, als Hegels vrije geest, naar de metafysische mens, het zuiver geestelijke van de mens als eindige persoon, waarin de zelfmededeling van God tot uitdrukking komt. Waarbij de dialectische mens als *lichamelijke* geest participeert aan de mens als persoon, de mens als *lichamelijke geest*.

1459 Causa sui, p. 160.

Het zich verwerkelijkende absolute, het eindige zelfzijn staat in het licht van de transcendentia het Goede, Schone en Ware, die voortkomen uit de oneindige, volmaakte persoon als hun bron.

6.8.3 Die Philosophie

Het begrip van de absolute actieve zelfidentificatie in de stof als het begrip van het absolute fysisch compositum

De filosofie heeft hiermee het zijnde als zijnde – als fysisch compositum: de zijnde redelijke eenheid van natuur en geest – tot zijn concrete zuivere begrip gebracht, dat wil zeggen het wezen daarvan als *Vernunft*, als absolute rede begrepen, en heeft de filosofie zodoende het plan van het metafysische bereikt. Ofwel in hollakiaanse termen: de derde logische sluitrede drukt het inzicht in de *absolute* geestelijk actieve zelfidentificatie in de stof uit – die in Hegels visie *causa sui* is. De derde sluitreden drukt de gevolgelijke eenheid uit van de werkelijkheid als geschapen, in het zijn gestelde werkelijkheid, ofwel de immanentie van God in de eindige werkelijkheid.

Dit begrip van de eindige ervaringswereld van de hegeliaanse filosofie opent het venster naar de metafysische sfeer, de ware verhouding van eindig zijn en oneindig zijn. De ware verhouding die pas in het eindig-zijnde als metafysisch ‘compositum’ in zijn directe verbondenheid met het absoluut volmaakte tot uitdrukking kan komen.

Hegels gedachtegang met betrekking tot de verhouding eindig zijn-oneindig zijn, ofwel de scheppingsverhouding, denken wij als afronding van ons commentaar op Hegels absolute geest met het volgende in de kern weer te geven. Het eindige subject van het ontologisch godsbewijs stelt als zijn uitgangspunt de *voorstelling* van een absoluut wezen. Daarmee heeft het zich onmiddellijk onderscheiden van het absolute wezen en zodoende dit wezen en zichzelf geobjectiveerd. Het eindige subject van het ontologisch godsbewijs heeft het oneindige tegenover zich gesteld. Zoals dat volgens Hegel in de traditionele opvatting van de scheppingsverhouding ook het geval zou zijn.

Dit is voor Hegel de aanleiding en het uitgangspunt om de verhouding eindig zijn-oneindig zijn zodanig te expliciteren dat dit abstracte tegenover elkaar stellen opgeheven wordt tot een concrete, innerlijke eenheid (in onderscheid!). Met als resultaat dat de innerlijke eenheid van oneindig wezen en eindig wezen als *causa sui* begrepen wordt.¹⁴⁶⁰ Daarmee zou in Hegels visie de metafysische vraag naar de eenheid in veelheid opgelost zijn door deze als de innerlijke eenheid van eindig wezen en oneindig wezen te denken; en daarmee schijnbaar

1460 *Causa sui*, p. 171, 172

ook de metafysische vraag “waarom zijn er zijnden (en niet veeleer niets)?” uit de wereld geholpen te hebben, omdat deze door de hegeliaans ontwikkelde *causa-sui* idee al beantwoord zou zijn.

Zoals wij hierboven aan de hand van Hollaks Hegelkritiek op tal van plaatsen hebben laten zien, ontbreekt aan deze dialectische scheppingsverhouding de *wijsgerige* doordenking van de traditionele scheppingsverhouding, ofwel een verdere doordenking van de verhouding eindig zijn-oneindig zijn. Met alle hierboven beschreven implicaties van dien.

6.9 Overgang naar Deel III: Naar het zelfbegrip van het heden

Hegels ontwikkeling van de objectieve geest¹⁴⁶¹ legitimeert weliswaar “de vrije samenleving als zich realiserende rechtsgemeenschap”, maar in de “opbouw van de vrije samenleving dient de verwerkelijking van de volle zin van menselijke vrijheid, naar vorm en inhoud, als *zodanig* tot uitdrukking te komen.”¹⁴⁶² Het streven naar verwerkelijking van de vrijheid, ofwel het morele streven van allen naar zelfverwerkelijking, is in Hegels objectieve geest weliswaar naar de vorm – het onderscheid van Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat – tot begrip gebracht, maar naar het moment van het zelfzijn als zodanig (: de inhoud) echter nog niet adequaat.¹⁴⁶³ Van deze inhoud van de vrije samenleving, het zelfzijn als zodanig, hebben wij de contouren reeds aangegeven met onze uitgebreide versie van de subjectieve geest. Deze uitgebreide versie omvatte de onmiddellijke relatie van de eindige, absolute individualiteit met de absolute geest, in innerlijke samenhang met het Goede, Schone en Ware – deze laatste in de objectieve geest tot uitdrukking komend in de gereviseerde scheleriaanse materiële-waarden leer.

In de hoofdstukken 7 en 8 behandelen wij een aantal concrete onderwerpen die, ons inziens, wat betreft deze inhoud voor het metafysische zelfbegrip van het heden van essentieel belang zijn. In hoofdstuk 7 is dat de problematiek van Goed en kwaad, de problematiek die onlosmakelijk verbonden is met de verwerkelijking van het eindige zelfzijn. Dat geldt eveneens voor de onderwerpen van hoofdstuk 8, levensbeschouwingen en onderwijs, ook deze zijn van essentiële betekenis voor de zelfverwerkelijking van het eindige zelfzijn en staan zeker niet los van het onderwerp van hoofdstuk 7.

1461 Deze krijgt in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts een uitgebreidere en meer gedetailleerde uitwerking.

1462 Kritiese theorie, p. 262.

1463 Kritiese theorie, p. 262.

DEEL III: METAFYSICA EN HET HEDEN

Hoofdstuk 7: Zelfbegrip en het probleem van goed en kwaad

7.1 Inleiding.

De vragen waar het metafysisch ‘compositum’ geplaatst moet worden, hoe dat geplaatst moet worden en het antwoord daarop hebben wij gekoppeld aan § 482 van Hegels geestesfilosofie.¹⁴⁶⁴ Deze koppeling voerde ons tot de omschrijving van een uitgebreide versie van de subjectieve geest. Deze omschrijving is eigenlijk een beredeneerd uitvloeisel van ‘Aan de stof gebonden ‘engelen’ nader beschouwd.’

De kern van die uitbreiding is als volgt samen te vatten: zij bestaat uit een nadere explicitering van de innerlijke verhouding van de mens als metafysische mens – lichamelijke *geest* – tot zichzelf als dialectische mens – *lichamelijke geest* –, zodat door deze explicitering de metafysische dimensie van de menselijke geest meer tot haar recht kan komen¹⁴⁶⁵. Ofwel: deze explicitering laat zien dat

1464 Zie: hoofdstuk 6.4.: Kritische terugblik op Der subjective Geist (‘Waar moet het metafysisch ‘compositum’ geplaatst worden?’)

1465 Met het volgende willen wij de betekenis van de hegeliaanse, dialectische mens nader belichten zodat deze – in haar innerlijke relatie tot de betekenis van de metafysische mens – voor de onderwerpen van hoofdstuk 7 en 8 duidelijk wordt. In zijn boek *The Nature of the Self* behandelt Cobben de drie stadia of ontwikkelingsfasen van het subject als eenheid van zelfzijn en sociaal-zijn, zoals deze door Hegel in de zelfstandige *Phänomenologie des Geistes* is geëxpliciteerd. We zien hierin de hegeliaanse drieslag: de synthese in de vorm der onmiddellijkheid, de beide momenten van de synthese en de synthese als synthese, ofwel de concrete eenheid van beide momenten. De eenheid in de vorm der onmiddellijkheid – de onmiddellijke eenheid van zelfzijn en sociaal-zijn – is het subject van de Griekse polis, de onmiddellijke eenheid van de Griekse burger en zijn polis: het eerste zelf. Deze onmiddellijke eenheid van zelfzijn (subjectiviteit) en sociaal-zijn (objectiviteit) in de vorm der onmiddellijkheid moet uiteenvallen in haar beide momenten en wel in de persoon van het Romeinse recht en de sociale werkelijkheid, de objectiviteit van het Romeinse rijk, die buiten de macht van de rechtspersoon ligt, het tweede zelf. Zelfzijn en sociaal-zijn staan hier tegenover elkaar. Het derde zelf tenslotte is het morele subject van na de Franse Revolutie: de concrete eenheid van het morele zelfzijn (subjectiviteit) en de “legal order” (objectiviteit). P. 233: “Nevertheless, he can understand the (legitimate) legal order as a finite (historical) attempt to actualize his moral subjectivity.” Het derde zelf is het moderne subject en zijn vrije samenleving, waarin het de verwerkelijking van zijn zelfzijn, tezamen

de subjectieve geest de eindige persoon is die zich als zuiver geestelijk wezen in en via zijn lichaam als *lichamelijke* geest tot uitdrukking brengt. Tevens weet de mens als *eindige* persoon, in één beweging met het vorige, zich innerlijk verbonden met de absolute, volmaakte persoon.¹⁴⁶⁶ Deze eenheid van seculiere en sacrale as is het beginsel dat, ons inziens, expliciet ten grondslag behoort te liggen aan een hernieuwd begrip van de objectieve geest. Wat betekent dit hernieuwde begrip voor de objectieve geest? Dat elk element van de objectieve geest die onmiddellijke relatie met de absolute geest is en tot uitdrukking brengt – absolute zedelijkheid.¹⁴⁶⁷ Dit heeft tot gevolg, dat, in tegenstelling tot

met de anderen, kan nastreven – het morele streven van allen de absolute geest te verwerkelijken. Dit is de als zodanig begrepen dialectische mens van de moderniteit die nog zijn metafysische dimensie behoeft, of beter gezegd: die deze dimensie tot uitdrukking moet brengen via zichzelf als dialectische mens. Dit betekent, dat hierin de maatstaf ligt ter beoordeling van de positiviteit van de reële samenleving: naar de mate waarin deze beantwoordt aan het “derde zelf” is deze meer of minder legitiem. Het moderne subject en zijn vrije samenleving, waarin het de verwerkelijking van zijn zelfzijn, tezamen met de anderen, kan nastreven – het morele streven van allen de absolute geest te verwerkelijken, maar dan wel in de zin van de uitgebreide versie van de subjectieve geest, de eenheid van dialectische en metafysische mens. Zowel wat het onderwerp van hoofdstuk 7 als het onderwerp van hoofdstuk 8 betreft, is het begrip van deze eenheid van belang. Het onderwerp van hoofdstuk 7, de morele betekenis van de Tweede Wereldoorlog, is een voorbeeld van de extreme mate waarin zelfzijn en sociaal zijn, dat is hier de werkelijkheid van het nazisme, uiteen kunnen liggen. Wat betreft ons tweede onderwerp, levensbeschouwing en onderwijs, geldt deze maatstaf uiteraard ook, dat namelijk levensbeschouwingen en onderwijs enerzijds kunnen functioneren binnen de democratische rechtsstaat en dat zij anderzijds inhoudelijk daaraan bijdragen.

1466 Het zuiver geest zijn van de mens als eindige lichamelijke geest wordt gevat door het concept metafysisch ‘compositum’, eenheid van zijn en essentie. Alle zijnden komen echter de eenheid van essentie en existentie toe en dientengevolge zijn zij op grond van de goddelijke immanentie in de kern van hun zijn en wezen geestelijk. Maar in het licht van het concept van de zijnsgraden kan de geestelijke, zijnde essentie van de mens begrepen worden als intenser verbonden met de absolute persoon en dientengevolge is die intensere geestelijke essentie *zelfzijn*, dus in striktere zin kwalitatief meer evenbeeld dan de andere, niet-menselijke zijnden.

1467 Hollak gebruikt de term “absolute zedelijkheid”, de betekenis daarvan ligt besloten in Hollaks kritisch begrip van Hegels objectieve geest; zie Kritische beschouwingen. De objectieve geest kan begrepen worden als absolute zedelijkheid – en dus “als zodanig” begrepen – wanneer expliciet de innerlijke relatie van de uitgebreide subjectieve geest met de absolute geest – in de zin van de volmaakte persoon – aan de objectieve geest ten grondslag ligt. In de volgende passages noemt Hollak de term ‘absolute zedelijkheid’. Kritische beschouwingen, p. 388/389: “Hegels beschrijvingen van de ‘Sittlichkeit’ als de

Hegels opvatting, niet de ervaring in en van de objectieve geest nodig is om te komen tot het begrip van de absolute geest, maar dat het uitgebreide begrip van de subjectieve geest expliciet ten grondslag ligt aan de objectieve geest die het moment *ervaring* is.

De objectieve geest als positieve en negatieve ervaring

Met twee actuele onderwerpen willen wij de vruchtbaarheid van dit in deze inleiding uiteengezette metafysisch inzicht toelichten. Deze toelichting is meer dan een vrijblijvende intellectuele oefening, want ze is tevens bedoeld als bijdrage aan het hernieuwde en verdiepte zelfbegrip in de zin van Hollak.

Verschillende keren hebben wij Hollak geciteerd uit het begin van zijn oratie, daar waar hij spreekt over de schokkende ervaringen van twee wereldoorlogen, de woorden waarmee hij zijn wijsgerige inzet schildert.¹⁴⁶⁸ Het zijn in zijn visie mede die ervaringen die de hedendaagse filosofie dwingen om te komen tot dieper zelfinzicht, een dieper zelfinzicht dat tegelijk het niveau vormt waarop in de toekomst adequater zelfbegrip tot uitdrukking kan worden gebracht.¹⁴⁶⁹

We zouden dus kunnen zeggen dat die schokkende ervaringen de filosoof die bij de tijd is de schellen van de ogen hebben doen vallen, althans dat zouden moeten doen. Die schokkende ervaringen hebben het vertrouwde van de burgerlijke samenleving zoals deze zich in de eeuwen van de moderniteit

concrete eenheid van ‘abstract recht’ en ‘moraliteit’ in het derde deel van zijn rechtsfilosofie gaan (...) uit van haar (...) eenzijdige, maar niet als zodanig begrepen, verschijningsvorm voor het zich ontwikkelend rechtsbewustzijn, en stelt deze ten onrechte als begin- en eindpunt van haar dialectische begripsontwikkeling. Dit heeft onder andere tot gevolg: dat de objectieve geest niet als objectieve geest, naar zijn abstract positieve *verschijningsvorm* wordt gedacht, of anders gezegd: dat de objectieve geest niet als *verschijning* van de absolute geest en in die zin als ‘absolute Sittlichkeit’ wordt begrepen, maar dat die ‘absolute Sittlichkeit’ nog slechts als objectiviteit, als substantialiteit, nog niet als ‘absolute Sittlichkeit’, nog niet op absolute wijze wordt gedacht.” Toelichting: Hegel begrijpt de objectieve geest als de absolute Idee nur an sich – WU 6, § 483 – en daarmee vertoont de werkelijke redelijkheid van de objectieve geest zich (slechts) als *verschijnen* (van de redelijkheid). Dat is op zichzelf juist, maar dit verschijnen wordt echter nog niet voldoende of adequaat begrepen als verschijnen van het absolute beginsel, de absolute geest en wordt door Hegel zodoende de objectieve geest te zeer geobjectiveerd. Met onze uiteenzetting van de uitgebreide subjectieve geest hebben wij de innerlijke relatie van het beginsel van de objectieve geest – dat is de innerlijke eenheid van dialectische en metafysische mens – en de objectieve geest als het verschijnen van het beginsel in de zin van Hollaks absolute zedelijkheid nader geëxpliciteerd.

1468 Causa sui, p. 153.

1469 Causa sui, pp. 153/154.

had ontwikkeld zodanig geschokt, dat dat vertrouwen verloren is gegaan en dat verlies heeft geleid tot een distantie ten opzichte van dat verleden en die samenleving waardoor, zoals Hollak stelt¹⁴⁷⁰: “(...) wij het vertrouwde werkelijk aanschouwen en het voor ons doorzichtig kan worden.”

Een dergelijk zelfinzicht is noodzakelijk om zich van de last van het verleden te ontdoen, teneinde de toekomst zodanig tegemoet te kunnen treden dat er een nieuwe vertrouwdeheid met de werkelijkheid tot stand kan komen. Dit verdiepte zelfinzicht is dus de wijze waarop de filosofie met het verleden in het reine kan komen en wel, ons inziens, in essentiële zin met betrekking tot de morele betekenis van dat verleden.

De specifieke aanwezigheid van goed en kwaad in dat verleden, verwijst naar de wijze waarop de relatie van de “Europese geest” – als we deze hollakiaans-hegeliaanse term willen gebruiken – met het, of zijn absolute wezen in dat verleden tot uitdrukking is gekomen. De wijze waarop de Europeanen zijn omgegaan met Goed en kwaad – culminerend in beide wereldoorlogen en alles wat daarmee samenhangt – slaat in Hollaks visie terug op het Europese zelfbegrip, zoals dat in zijn zuiverste vorm “in zijn filosofie van de laatste vier eeuwen tot uitdrukking kwam.”¹⁴⁷¹

Zonder dat de essentiële positieve elementen van de moderniteit uit het wijsgerig oog verloren mogen raken – zoals deze in het bijzonder de hegeliaanse filosofie betreffen –, dwingen deze schokkende ervaringen tot een wijsgerige bezinning op dat wezen – de *causa-sui* idee – van de moderniteit. Dat wezen heeft enerzijds deze afgrondelijke, feitelijke ervaringen in ieder geval niet weten te voorkomen en heeft zelfs anderzijds deze historische gebeurtenissen voortgebracht. Met dit laatste bedoelen wij het volgende: door de rationaliteit van de moderniteit¹⁴⁷² bestond zeker op het einde van de negentiende eeuw een zodanig geloof in de vooruitgang dat de negatieve krachten die daarmee gepaard gingen niet voldoende werden onderkend, noch dat deze, zoals het verleden laat zien, een halt werden toegeroepen. Hiermee menen wij de wijsgerig intentie van Hollak zoals deze in de aanvang van zijn oratie tot uitdrukking komt in haar kern gevat te hebben.¹⁴⁷³

1470 *Causa sui*, p. 153.

1471 *Causa sui*, p. 154.

1472 Het beginsel dat ten grondslag ligt aan de burgerlijke samenleving, die “in Hegels rechtsfilosofie haar eerste wijsgerige rechtvaardiging kreeg;” *Causa sui*, p. 186.

1473 De in zichzelf waardevolle Universele Verklaring van de Rechten van de Mens is in een reflectie op deze schokkende ervaringen tot stand gekomen. Voorlopig is deze nog slechts positief gesteld, omdat haar grondslag, in de zin van metafysisch verdiept zelfbegrip, niet expliciet is gemaakt.

Zoals we met al het voorgaande hebben uiteengezet was in Hollaks visie het zelfbegrip van de moderniteit gelegen in de *causa-sui* idee als uitdrukking van Gods wezen in positieve zin, respectievelijk als wezensbepaling van het *slechts* eindig zijn van de mens.¹⁴⁷⁴ In samenhang met deze idee – voortkomend uit Descartes' universele twijfelexperiment¹⁴⁷⁵ – komt de westerse mens voor het eerst op een bepaalde, want verstandelijke, vrije wijze in de werkelijkheid te staan en wel in het bijzonder als modern wetenschappelijk cogito. Er treedt dan een worsteling op om het vrije cogito zowel te verbinden met het absolute, in de zin van God als *causa sui*, alsook met een samenleving die accordeert met het vrije cogito, de vrije samenleving. Hegel heeft beide innerlijk met elkaar verweven banden onder de noemer van zijn filosofie geplaatst en tot begrip gebracht.¹⁴⁷⁶

Kort samenvattend, denken wij in navolging van Hollak te kunnen stellen, dat mede door die schokkende ervaringen de “zelfoverschatting”¹⁴⁷⁷ die in het zelfbegrip van de moderniteit gelegen was, is blootgelegd.

In hoofdstuk 2 stelden wij reeds, dat de wijze waarop de mens zijn relatie met het absolute tot uitdrukking brengt terugslaat op het zelfbegrip van de mens en dat omgekeerd de wijze waarop de mens zichzelf begrijpt op een bepaalde wijze de relatie met het absolute tot uitdrukking brengt. Hollak heeft met zijn filosofische beschouwing van de moderniteit willen laten zien, dat het zelfbegrip van de moderniteit dwingend om een vernieuwing en verdieping van het zelfbegrip van het eindige menselijke zelfzijn in zijn relatie met het absolute vraagt.

Met dit laatste deel, bestaande uit de hoofdstukken 7, 8 en 9, willen wij onze voorafgaande metafysische beschouwingen een aanknopingspunt met de hedendaage werkelijkheid – ofwel de positiviteit, het “feitelijke” – geven, zodat deze niet in de lucht blijven hangen.¹⁴⁷⁸

1474 *Causa sui*, p. 155 en p. 170.

1475 *Causa sui*, p. 155.

1476 In zoverre kan Hegels filosofie als de wijsgerige uitdrukking en het begrip van de moderniteit begrepen worden en markeert zij daarmee de fase van de hoogmoderniteit. De “schokkende ervaringen” waarover Hollak spreekt, luidden, om het dramatisch te zeggen, de val in van de hoogmoderniteit en markeerden daarmee het feitelijke begin van de fase van de laatmoderniteit, de fase waarin we nog steeds verkeren en waarvan we de spasmen voortdurend ervaren.

1477 *Causa sui*, p. 187.

1478 Kritische beschouwingen, p. 396: “(...) in een dialectische opvatting van de verwerkelijking van de menselijke geest (is) het moment van de positiviteit steeds noodzakelijk mee-aanwezig en moet de ‘Vernunft’ als menselijke ‘Vernunft’ daarom als de overgrijpende eenheid van zichzelf en zijn tegendeel (EB/FB: dat is de ‘Unvernunft’ in de positiviteit) begrepen worden (...).” Daar voegen wij aan

We hebben voor dit aanknopingspunt twee onderwerpen gekozen, een keuze die ten dele op onze eigen interesses berust, daar voor dit aanknopingspunt mogelijk nog tal van andere onderwerpen in aanmerking zouden kunnen komen, maar die ons inziens van fundamentele betekenis zijn voor een verdiept begrip van de objectieve geest.¹⁴⁷⁹ Ons eerste motief voor dit proefschrift was ooit de vraag in wijsgerige zin “waarom algemene leerplicht?” en de metafysische opheldering van de implicaties van dit “waarom”. Het “waarom” van het onderwijs geeft namelijk op een bepaalde wijze uitdrukking aan het eindige menselijke zelfzijn, dat als zelfzijn ook sociaal wezen is. Het onderwijs is dus een element van de algemene bemiddeling, de Bildung, tussen zelfzijn en sociaal-zijn en zodoende is het onderwijs een wezenlijk element van de objectieve geest.

In dit licht gezien kan het onderwijs ook beschouwd worden als een wijze van levensbeschouwing, namelijk als een fundamenteel element van de eis tot praktische verwerkelijking van genoemde essentiële verbinding. Daarmee staat het onderwijs als levensbeschouwing in het geheel van het veld van levensbeschouwingen en is het zaak de, uiteindelijke metafysische, zin van deze relaties in ogenschouw te nemen.

De objectieve geest is de sfeer van het streven naar zelfverwerkelijking dat staat in het licht van het Goede; als verschijnend streven is dit het streven het goede leven te verwerkelijken. Ons eerste onderwerp behelst een onderzoek, aan de hand van een concreet onderwerp, naar de uiteindelijk metafysische betekenis van het Goede voor de objectieve geest. Deze metafysische betekenis is evenzeer van fundamenteel belang voor het begrip van de relatie levensbeschouwing-onderwijs.

Goed en kwaad in het verleden: wetenschappelijk en metafysisch beschouwd

Ons eerste onderwerp waarmee we onze metafysische beschouwingen een concreet historisch aangrijpingspunt willen geven, betreft de schokkende ervaring van de Tweede Wereldoorlog – een gebeurtenis uit het nog betrekkelijk recente verleden als we deze plaatsen in de vier, vijf eeuwen van de moderniteit. Onze benadering van dat onderwerp is zodanig, dat we daarmee willen laten zien dat een bezinning op het zelfbegrip van de moderniteit onlosmakelijk

toe – geheel in de lijn van Hegel en Hollak –, dat deze dialectische opvatting evenzeer en niet in het minst de ‘Vernunft’ in de positiviteit wil begrijpen.

1479 Die andere onderwerpen zouden bijvoorbeeld kunnen zijn: de mondiale economische markt, multiculturalisme en nationale identiteit, massamedia-openbare mening-democratie/politieke partijen, wetenschap en techniek, kunst van de twintigste eeuw (m.n. muziek) en de (psychische) “verbrokkeling”, het taalbegrip in de postmoderne filosofieën, enz.

verbonden is met de bezinning op Goed en kwaad zoals deze belichaamd werden in die achter ons liggende periode.

Het uitgangspunt voor deze benadering is de betrekkelijk recente en nog steeds actuele discussie over de vraag of het onderscheid tussen “goed” en “fout” zijn van Nederlanders tijdens de bezettingsjaren ‘40-’45 heden ten dage nog enige morele betekenis kan hebben. De behandeling van deze vraag verbinden wij met de oproep van de historicus J.C. Blom aan historici uit 1983, de oproep om de Tweede Wereldoorlog als historisch gegeven moreel-neutraal te benaderen. We laten dan zien, dat deze twee invalshoeken door sommigen zodanig gecombineerd kunnen worden, dat het onderscheid goed-fout tot een moreel grijs kan worden verdoezeld en dat tezamen daarmee de vraag naar Goed en kwaad in de geschiedenis in het algemeen en met betrekking tot dit specifieke historische gegeven wordt ondergesneeuwd.

Met de volgende citaten van Hollak, die we met betrekking tot ons onderwerp zullen toelichten, schetsen wij het metafysische standpunt van waaruit we de vragen die hier spelen benaderen. In zijn studie ‘Kritiese theorie en rechtsfilosofie’ uit 1973 waarin Hollak mede de zin – de “interesse” – van de onderscheiden wetenschappen voor het zelfbegrip behandelt, vinden we voor de historische wetenschappen de volgende bepaling van die zin:

“De historicus is in staat *vroegere* menselijke leefvormen te *verstaan* omdat hij, in eigentijdse bestaanservaringen het algemeen menselijk zin-streven ontwarend, die vroegere leefwijzen als *verbijzonderingen* van ditzelfde algemene zin-streven kan begrijpen.”¹⁴⁸⁰

Hollak begrijpt dus de eigenlijke inhoud van het object van de historicus als het zin-streven, dus het op zinvolle wijze tot uitdrukking brengen van het menselijke zelfzijn. Het is dát streven in het verleden waarin de historicus zinvolle, begrijpelijke patronen tracht bloot te leggen. Dat zijn dan niet slechts tijd-ruimtelijke patronen, dat zijn patronen waarin tal van kwalitatief te onderscheiden menselijke motieven een rol spelen.

Het tweede citaat van Hollak sluit naadloos aan bij de hierboven genoemde oproep van Blom, maar zegt tegelijk in metafysische zin meer dan wat de historicus als historicus kan uitspreken:¹⁴⁸¹

“Eerst als methodisch-waardevrije wetenschap maakt ze de weg vrij voor het inzicht in de bovenhistorische dimensie van het waardeprobleem, daar ze wel de relativiteit van iedere waarde-*realisatie*, haar plaats in de

1480 Kritiese theorie, p. 241.

1481 Kritiese theorie, p. 242.

geschiedenis, kan aantonen maar geen enkele waarde uit de geschiedenis zelf kan legitimeren.”¹⁴⁸²

De historicus dient dus “waardevrij”, ofwel moreel-neutraal zijn onderwerp te benaderen.¹⁴⁸³ Maar wat in dit citaat in metafysische zin wordt uitgedrukt, stemt precies overeen met onze behandeling van Goed en kwaad met betrekking tot de Tweede Wereldoorlog en de betekenis daarvan voor het hedendaagse zelfbegrip en het overwinnen van de (metafysische) crisis in Europa.

Uit de twee citaten van Hollak kan het volgende in metafysische zin gedistilleerd worden. De historicus betreft bij het ontwerpen van een beeld van een bepaalde historische fase of constellatie naast tal van factoren evenzeer de morele, of waarde-motivaties van de handelenden bij dat ontwerp – zonder het erbij betrekken van deze motivaties zou het tot stand komen van die fase of constellatie niet meer begrijpelijk zijn.¹⁴⁸⁴ Maar de historicus kan het morele van die motivaties of de moverende waarden echter niet als zodanig op grond van die feitelijke constellatie legitimeren.

Het morele of de waarden zijn daarmee echter wel als *feitelijke* factoren erkent en dat “maakt de weg vrij” om het morele en de waarden als zodanig, dat wil zeggen bovenhistorisch, metafysisch te benaderen en in die sfeer te legitimeren.

Als de historicus zich als wetenschapper en als concreet persoon agnostisch opstelt tegenover de werkelijke betekenis van die sfeer, of deze geheel niet ziet of niet erkent, dan bestaat het gevaar dat de methodisch-waardevrije benadering van het historische verabsoluteerd wordt en zodoende al het

1482 Het expliciteren van de bovenhistorische dimensie van het waardeprobleem betreft uiteindelijk het expliciteren van “de relatie van al het eindige in-zich-waardevolle tot de Oneindige, in zich waardevolle persoonlijke geest (...) – een relatie waardoor de zedelijke waarde van onze handelingen, waarin wij het in-zich-waardevolle en het objectieve goed voor de persoon realiseren, eerst haar volle betekenis krijgt (...);” Objectieve rangorde, p. 333.

1483 Ons inziens zou elke historicus en elke menswetenschapper voor zichzelf en zijn lezers zijn of haar eigen waarden-standpunt en motieven uiteen moeten zetten alvorens zijn waardevrije, wetenschappelijke onderzoek en verhandeling uit de doeken te doen; zoals wij dat enigmata in ons Voorwoord hebben laten zien.

1484 Het door de historicus ontworpen totaalbeeld van enigerlei historische fase of constellatie mag niet opgevat worden als het door de handelenden beoogde doel van hun handelen. Die fase of constellatie is nu juist altijd het resultaat van tal van diverse, vaak tegenstrijdige, divers gemotiveerde strevingen en vertoont dientengevolge als geheel een hoge mate van contingentie; Kritiese theorie, p. 242.

morele in het verleden – maar evenzeer in het heden – volstrekt gerelativeerd wordt, waarmee het morele als zodanig tenslotte geheel wordt ontkracht.

De metafysicus, maar ook uiteraard een moreel zuiver oordelend persoon, zal zich afvragen welke morele factoren in enigerlei historische fase – waarvan de historicus de relevante feiten boven tafel brengt – recht hebben gedaan aan het menselijke zelfzijn en welke factoren dat nu juist niet hebben gedaan; en die vraag kan niet anders dan in het licht van de bovenhistorische waarden beantwoord worden. Het hier gestelde is precies de problematiek die bij ons eerste onderwerp speelt.¹⁴⁸⁵

Wat echter, ons inziens, in Hollaks citaat ontbreekt is het *contrast* met de waarde-realisatie in de geschiedenis, namelijk het waarde-*tenietdoen*, dus die feitelijke handelingen of strevingen die het kwaad in de geschiedenis vertolken. Dus historische gebeurtenissen die een *neergang* van dat positieve zin-streven inhouden, moeten ook bij de “bovenhistorische dimensie van het waardeprobleem” betrokken worden.

Een en ander impliceert, dat wij deze problematiek in het licht van de uitgebreide versie van de subjectieve geest beschouwen: Goed en kwaad in het verschijnen – de “ervaring” – van de objectieve geest, die begrepen wordt als het verschijnen van de uitgebreide subjectieve geest. De thematiek van dit eerste onderwerp – gezien in het licht van de uitgebreide subjectieve geest – vormt een bijdrage aan verdiept zelfbegrip en heeft als positieve uitkomst de diepere fundering van de objectieve geest. Dit laatste wijst zodoende de weg naar een diepere fundering van de hedendaagse democratische rechtsstaat en de mensenrechten. Met dit laatste hebben wij tegelijk een innerlijke verbinding met ons tweede onderwerp gelegd.

De metafysische dimensie van de democratische rechtsstaat

Het tweede onderwerp is in zekere zin een projectie naar de toekomst. Het betreft een beknopt onderzoek, in het licht van onze uitgebreide versie van de subjectieve geest, van de relatie levensbeschouwing-onderwijs en hoe deze relatie in beginsel van betekenis is voor de wijze waarop de metafysische dimensie van de objectieve geest in de gestalte van de democratische rechtsstaat tot uitdrukking kan komen, waarmee deze relatie tevens van betekenis is voor de verbinding van heden en toekomst.

Met ons onderzoek van het eerste onderwerp laten wij de metafysische betekenis van de bovenhistorische dimensie van het waardeprobleem voor

1485 Morele dilemma's waarvoor eindige personen in het werkelijke leven van enigerlei historische fase of constellatie geplaatst worden, kunnen ook pas als dilemma's begrepen worden in het licht van de bovenhistorische waarden.

de objectieve geest zien en daarmee haar betekenis voor de feitelijk bestaande democratische rechtsstaten. Deze bovenhistorische dimensie betreft nu juist het zuiver geestelijke van de eindige, menselijke persoon, de dimensie die recht doet aan de eindige persoon als persoon.¹⁴⁸⁶ Dit recht werd in de context van de Tweede Wereldoorlog met de voeten getreden en in een nadere reflectie op deze neergang kwam de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens tot stand; zonder dat deze rechten echter expliciet gelegitimeerd werden door deze metafysische dimensie.¹⁴⁸⁷

“Ze zullen derhalve moeten berusten op een *inhoudelijke concretisatie* van de relatie: mensenrechten en volkenrechten, die de op de formeel abstracte subjectiviteit van Kants ‘praktische Vernunft’ gegronde rechtsprincipes – *waarop nog heden de Verenigde Naties steunen* (onze cursivering) – als ontoereikend zichtbaar maakt, (...).”¹⁴⁸⁸

Ons inziens wordt die “inhoudelijke concretisatie” geïmpliceerd door de door ons geviseerde uitgebreide subjectieve geest.

Levensbeschouwing en het absolute

In het kader van al het voorafgaande vooronderstellen het concept “levensbeschouwing” en feitelijke levensbeschouwingen – en de daaruit voortvloeiende *levenshoudingen* –¹⁴⁸⁹ op enigerlei wijze een innerlijke relatie van het menselijke bestaan met het absolute. Dat wil zeggen, dat enigerlei

1486 Hegel legt ook de innerlijke relatie van het bovenhistorische- of boventijdelijke van de zijnsbeginselen met het feitelijk historische bloot, maar nog slechts ten dele, daar in zijn filosofie de beginselen, in het bijzonder de transcendentia, niet als modo participato met de absolute, volmaakte persoon worden beschouwd.

1487 In de volgende passage drukt Hollak – enige jaren voor de val van De Muur en de ineenstorting van de Sovjet-Unie –, ons inziens, het door ons gestelde als volgt uitvoeriger uit, Nietzsches vraag p. 426: “(...) ons huidig streven naar wereldorde en wereldvrede vraagt om een her-oriëntatie en her-organisatie van de volkerengemeenschap, zowel naar haar ideële vorm als naar haar feitelijke verwerkelijkingsmogelijkheden. Deze zullen in samenhang moeten staan zowel met een kritiek op het moderne, abstract formele subjectiviteitsbegrip (de ware zin van de postmoderne ‘dood van het subject’) alsook met een kritiek op het louter als concreet *vitaal* individu opgevat menselijk subject’ (de ware zin van een ‘dood van het postmodernisme’).”

1488 Nietzsche’s vraag, p. 426.

1489 Op de complexe wijze hoe dit alles met persoonlijke psychische eigenaardigheden, sociale invloeden, gewetenskwesaties en moreel handelen samenhangt, gaan wij niet in.

levensbeschouwing – die dus het absoluutheidsmoment van de *zijns*wijze “menselijk leven” viseert – het knooppunt vormt van de seculiere as en de sacrale as in de eindige persoon, daar zij meer of minder expliciet door de daarin aanwezige opvatting en waardering van het leven dit met het absolute verbindt en tegelijk deze verbinding in de wereld tot uitdrukking brengt. Levensbeschouwing is in beginsel het definiërende en moverende kader van waarde-realisaties. Door deze verbinding van de sacrale en de seculiere as in de levensbeschouwing komt de bovenhistorische waarde-dimensie op enigerlei, eindige wijze in de wereld tot uitdrukking.¹⁴⁹⁰

De moderniteit heeft zich ontwikkeld tot een veld van diverse levensbeschouwingen, dus is het zinvol om de betekenis daarvan voor de objectieve geest, in de gestalte van de vrije samenleving in metafysische zin te belichten. Onze benadering van dit onderwerp sluit aan bij Hollaks begrip van de historiciteit van de mens, waarin deze “zichzelf als wordende en geworden geest aanvaardt.”¹⁴⁹¹ Inhoudelijk betekent de historiciteit:

“(...) een zodanig willen (waarin) de toekomst daadwerkelijk *als* toekomst gewild wordt (en) (..) wordt ook het verleden daadwerkelijk *als* verleden (...) gewild en zo tot een *positief* bestanddeel van een handelen dat uitgaat van het *gezichtspunt* van de actuele waarde van het heden.”¹⁴⁹²

Levensbeschouwing in positieve zin is een ontwerp in het heden – uitgaande van het gezichtspunt van de actuele waarde van het heden – van waaruit waarde-realisaties nagestreefd worden en is zodoende, met zelfbewuste medeneming van het verleden als verleden, toekomst-gericht. Hetzelfde geldt voor het onderwijs.

Met de onderwerpen van de hoofdstukken 7, 8 en 9 denken wij de geest die verleden, heden en toekomst verenigt in de hier bedoelde zin, op een bepaalde wijze tot uitdrukking te hebben gebracht en daarmee een bijdrage te hebben geleverd aan een verdiept zelfbegrip van het heden.

Onze verhandeling over levensbeschouwing en onderwijs is toegespitst op de vraag hoe de aard van die relatie met het absolute kan bijdragen aan de

1490 Bij onze beschouwing van Goed en kwaad en de Tweede Wereldoorlog hebben we aan de hand van Hollak aangegeven dat eindige waarde-realisaties – die als zodanig door de historicus niet gelegitimeerd kunnen worden – in het licht van de bovenhistorische dimensie van het waardeprobleem beschouwd moeten worden. Levensbeschouwingen in het algemeen en onderwijs in het bijzonder zijn gestalten van waarde-realisaties, daarin ligt de koppeling met onze beschouwing van het eerste onderwerp.

1491 Wording, p. 90.

1492 Wording, p. 91.

voorwaarden waaronder het streven naar waarde-realiserings – die in positieve zin uitgaan van het Goede, Schone en Ware – in de samenleving kans van slagen heeft – of deze juist kan frustreren. Doordat, wat dat laatste betreft, de relatie met het absolute een negatief voorteken bezit of verduisterd is, wat evenzeer in (de inhouden van) het onderwijs of in de “sfeer” van het onderwijs kan doorwerken. Bijvoorbeeld, in het extreme geval, wanneer de keuze voor de inhouden van het onderwijs puur vanuit het gezichtspunt van het economisch nuttige wordt gedaan; of omgekeerd, wanneer het onderwijs tot een vrijblijvend spel verwordt.

Het onderwijs als een gestalte van levensbeschouwing – waarover meer in hoofdstuk 8 – zal via het curriculum en als resultaat van het tot zich nemen van het curriculum door de leerlingen een bijdrage dienen te leveren aan het bevorderen van een democratische levenshouding. De vrije, democratische rechtsstaat berust op de innerlijke verbondenheid van het eindige zelfzijn met het absolute, al wordt deze verbondenheid tot nu toe in feitelijke democratieën nog niet expliciet tot uitdrukking gebracht. Deze verbondenheid is één met de transcendentale openheid van de menselijke geest voor alle zijn. Het onderwijs is nu juist de specifieke plaats waar de transcendentale openheid wordt voorondersteld en waar deze tot enige mate van (zinvolle) vervulling dient te komen, waarbij dus – nu op een wat andere wijze gezegd – deze vervulling een waarde-realiserings is die niet los te maken valt van de beginselen van de democratische rechtsstaat.

De openheid van de democratische rechtsstaat

De democratische samenleving biedt de ruimte aan alle levensbeschouwingen en politieke partijen die deze verbinding van het seculiere en het sacrale op hun eigen wijze bevatten, onder de voorwaarde dat deze elkaar daarbij niet beknotten.

De vrije, democratische rechtsstaat is dus in die zin niet levensbeschouwelijk neutraal daar deze de zedelijke, geïnstitutionaliseerde vorm en bevestiging is van de transcendentale openheid van de menselijke geest, de principiële openheid voor alle zijn en daarmee de geïnstitutionaliseerde openheid voor elke levensbeschouwing die dit op enigerlei wijze positief tot uitdrukking brengt. Terzijde kunnen we hierbij opmerken, dat dientengevolge de vrije, democratische rechtsstaat de ruimte is waarbinnen wetenschappen, recht, kunst en massamedia als gestalten van de objectieve geest zich vrij kunnen ontwikkelen; met dien verstande, dat een verdiept zelfbegrip deze gestalten beschouwt en beoordeelt in het licht van de uitgebreide subjectieve geest.

De uitwerking van de onderwerpen die wij hierboven hebben geschetst, heeft een meer essayistische toonzetting en vorm, daar het hier grotendeels

ons eigen betoog is dat berust op de inzichten die we in de voorafgaande hoofdstukken verworven en uiteengezet hebben.

Dit laatste deel sluiten we in hoofdstuk 9 af met een beschouwing waarin we ten tweede male de componist Ludwig van Beethoven ten tonele voeren. In het eerste hoofdstuk hebben we aan de hand van deze componist op een bepaalde wijze geïllustreerd wat Hollak bedoelt met het doorbreken van het ego-centrisme, het ego-centrisme dat volgens Hollak kenmerkend was voor de moderniteit.¹⁴⁹³ Dit “doorbreken” is, zoals we in onze voorgaande beschouwingen hebben laten zien, een doorbraak naar de metafysische sfeer, waardoor “het moderne, abstract formele subjectiviteitsbegrip”¹⁴⁹⁴ op een hoger plan wordt gebracht en zodoende het ego van het moderne ego-centrisme zijn ware bestemming kan bereiken, namelijk absolute individualiteit te zijn, in de zin van de uitgebreide subjectieve geest.

In hoofdstuk 1 hebben we naar aanleiding van Josef Roth’s aforisme, de vraag gesteld die in haar kern luidde: waarin moet de eenheid van de mensen, ofwel de mensheid gezocht en gevonden worden? Met de verdere inhoud van ons werk hebben we een uitwerking van die vraag gegeven en de richting gewezen voor de oplossing van die vraag.

Die tweede beschouwing in hoofdstuk 9 van de figuur Beethoven – die in zekere zin model kan staan voor “de” Europeaan, want het is namelijk niet voor niets dat de Europese leiders het Europese volkslied aan zijn werk hebben ontleend – vormt de slotsom van onze metafysische beschouwingen, die het antwoord waren op die aanvankelijke vraag. In de latere werken van deze componist wordt, ons inziens, de gezochte metafysische sfeer, hier in de zin van de verrukking van het eindige, autonome zelfzijn te bestaan en dit bestaan verbonden te weten met zijn oerbron, muzikaal verklankt.¹⁴⁹⁵

Voorbeschouwing op de bevindingen met betrekking tot de twee onderwerpen

We zijn bij de behandeling van die twee onderwerpen tot een aantal vaststellingen gekomen waarvan we hier enkele alvast noemen. Wat het eerste onderwerp betreft hebben we de – morele – posities van twee Nederlandse historici, J.C.H.

1493 Nietzsche’s vraag, p. 420 en p. 426.

1494 Nietzsche’s vraag, p. 426.

1495 Gemeten aan dit laatste is het Europese volkslied zowel in esthetische als in ethische zin een blamage, daar de metafysische idee van *Alle Menschen werden Brüder*, die in Beethovens werk met de daarbij passende vervoering en contemplatie wordt verklankt, in de versie van het Europese volkslied tot het niveau van een schamele carnavalsfanfare is afgedaald. In hoofdstuk 9 gaan wij daar nog op in.

Blom en Ch. van der Heijden, onder de loep genomen. Aan de hand van de positie van de eerste menen we te kunnen laten zien, dat een wetenschappelijke moreel-neutrale benadering van moreel-geladen historische gebeurtenissen op zichzelf wetenschappelijk legitiem is, maar dat daarbij het gevaar dreigt dat het probleem van Goed en kwaad ondergesneeuwd raakt en men, langs die lijn verder werkend, uiteindelijk in een moreel nihilisme terechtkomt.¹⁴⁹⁶

- 1496 Zie de brief van Blom van 13 maart 1997 gericht aan de zoon van Henri Bruning, Raymund Bruning. Hierin schrijft Blom onder meer: “Helaas heeft U mijn uitlatingen (...) anders geïnterpreteerd dan ik ze bedoelde. Het misverstand zit vooral in de consequenties die u trekt uit het feit dat ik ‘de grootst mogelijke waardering en bewondering’ heb voor De Jong. Dat betekent echter niet dat ik alles wat hij meent en zegt onderschrijf. Als U mijn oratie goed leest (...) ziet U dat mijn bewondering is gegrond op de gigantische arbeid, de vele bestudeerde bronnen en de vormgeving in een hele serie werken die bij alle veelzijdigheid en omvang toch een samenhangend geheel vormen. (...) Mijn oratie stelde de vraag aan de orde of daarmee nu de geschiedschrijving over Nederland tijdens de Tweede Wereldoorlog “af” was in de zin dat er geen nieuwe inzichten te verwachten waren. (...) Door hetzelfde tijdvak vanuit andere perspectieven te bekijken en met andere vraagstellingen te benaderen zijn in mijn ogen nog juist veel nieuwe inzichten te verwerven. Daarbij ben ik als historicus vooral geïnteresseerd in de analyse, de interpretatie, het begrijpen waarom het gebeurde, en niet zozeer in de vraag of dat moreel of politiek juist of niet juist was (goed of fout dus). (...) de morele en politieke dimensies [zijn] in de geschiedschrijving heel moeilijk te vermijden, maar (...) staat bij historici toch het streven voorop deze invloeden zoveel mogelijk terug te dringen om de analyse des te overtuigender te maken. Een interessant kenmerk van veel, vooral, oudere geschiedschrijving over de bezettingstijd nu is dat daarin de morele en politieke dimensies zo sterk voorop staan. Dat geldt ook voor het werk van De Jong. De op zichzelf als analytisch te betitelen invalshoek van collaboratie en verzet (onder dat perspectief beziet hij eigenlijk het hele verhaal) gaat probleemloos samen met impliciete en expliciete oordelen langs de lijnen van goed en fout. (..) Omdat het daarbij om breed gedeelde normen gaat is het ook zo moeilijk zich van dat laatste in historisch onderzoek los te maken. (...) In mijn oratie (...) heb ik proberen te laten zien welke mogelijkheden er zijn. Voor alle duidelijkheid: het gaat er daarbij niet om de morele en politieke oordelen om te draaien of zo. Het gaat om het verleggen van het accent naar het analytisch oordeel. (...) Ook in dat licht ben ik van mening dat een biografie van Henri Bruning zeer de moeite waard zou zijn. En dan niet om alsnog een ander moreel of politiek oordeel uit te spreken dan bijvoorbeeld het tribunaal deed. Maar om op analytische wijze inzicht te krijgen waarom Henri Bruning zich ontwikkelde als het geval was.” De brief is te vinden op <http://home.iae.nl/users/tbruning/02.inhoud.htm>, onder ‘Beroep op professor dr. J.C.H. Blom – oproep aan de lezer’, pp. 24-26. In dit hoofdstuk gaan we nader in op de oratie en het afscheidscollege van Blom. Zijn oratie ‘In de ban van goed en fout? Wetenschappelijke geschiedschrijving over de bezettingstijd’ en zijn afscheidscollege ‘Een kwart eeuw later. Nog altijd in de ban van goed en fout?’, zijn opgenomen in de bundel geschriften: *In de*

De tweede historicus had zich tot taak gesteld aan de hand van zijn objectieve wetenschappelijke benadering van de – ook door hem uiteraard als zodanig erkende – moreel-geladen historische gebeurtenis van de Tweede Wereldoorlog in Nederland, een moreel oordeel uit te spreken over de meeste Nederlandse burgers tijdens die periode. Dat deze namelijk in moreel opzicht schromelijk tekort waren geschoten door zich niet met hand en tand te verzetten tegen “het kwaad” maar alles maar over zich heen hadden laten gaan en zelfs aan het kwaad hun steentje hadden bijgedragen. Met als zijn conclusie...? Dat het geen zin meer heeft om de mensen uit die periode – met uitzondering van de echt “kwaadaardigen”? – in moreel goede en moreel slechte mensen te rangschikken. De lezer zal zien dat we heel wat op deze conclusie af te dingen hebben. Vooral daar waar het ons gaat om de problematiek van Goed en kwaad zo duidelijk mogelijk te belichten.¹⁴⁹⁷

ban van goed en fout. Geschiedschrijving over de bezettingstijd in Nederland, a.w., pp. 9-30 en pp. 155-179.

- 1497 In Grijs Verleden. *Nederland en de Tweede Wereldoorlog*, Amsterdam/Antwerpen, 2008 (verder: Grijs Verleden), beoogt Ch. van der Heijden met name een correctie aan te brengen op het beeld van de Tweede Wereldoorlog, dat met het werk van De Jong algemeen ingang heeft gevonden. Dat beeld wordt door Van der Heijden gekenmerkt door de volgende drie kenmerken. In de eerste plaats de overaccentuering van ‘goed’ en ‘fout’. De oorzaak hiervan ligt in het mensbeeld van De Jong. P. 15: “(...) het cruciale verschil tussen de invalshoek van Lou de Jong – en tallozen in zijn voetspoor – en die van een klein, maar groeiend aantal onderzoekers met wie ik me verbonden voel. Dat verschil betreft het mensbeeld. Bij De Jong zijn de contouren duidelijk. Voor aarzeling, onzekerheid, het grijs tussen zwart en wit heeft hij weinig belangstelling en nog minder geduld. Zijn oorlog (...) is een oorlog van helden en boeven. (...) Je was voor of tegen. (...) Mijn beeld is anders. Bij de meeste betrokkenen zie ik voortdurend de twijfel of een stoere poging die twijfel uit te bannen. (...) Bovenal zie ik het toeval, de klungeligheid, de kleinheid. Een oorlog, deze oorlog, is in mijn optiek niet wezenlijk anders dan andere tijden.” Uit het feit dat De Jong stelt dat je voor of tegen was volgt het tweede kenmerk. Heel het Nederlandse volk, met uitzondering van de collaborateurs, worden als overwegend goed beschouwd. P. 168: “(...) had het niet veel meer voor de hand gelegen als De Jong zijn conclusies over het Driemanschap had doorgetrokken naar de gehele aanhang? (...) Dat deed hij niet omdat het niet strookte met zijn beeld van ‘de Nederlanders’ tijdens de oorlog. Die zouden immers overwegend ‘goed’ zijn geweest. Het laatste kenmerk betreft de uniciteit van de Tweede Oorlog. P. 345: “Tot diep in de twintigste eeuw was men er, zeker in het Westen, van overtuigd dat de misdadigheid van het nationaal-socialisme ongekend was. Pas in de jaren negentig begon het besef door te dringen dat de toenmalige gebeurtenissen slechts een – geraffineerde – variant waren van een oud verhaal.” In 2011 verscheen het proefschrift van Van der Heijden met als titel *Dat nooit meer. De nasleep van de Tweede Wereldoorlog in Nederland*, Amsterdam/Antwerpen, 2011.

Drie posities ten aanzien van deze problematiek hebben de opbouw van onze beschouwing bepaald. Dat is de wetenschappelijke, moreel-neutrale positie van de historicus J.C. Blom, de wetenschappelijke, maar moreel oordelende positie van de historicus Chr. van der Heijden en tenslotte de positie van de zoon van de literator Henri Bruning, Raymund, die een vooropgezet doel heeft, het moreel vrijpleiten van zijn vader. Waarbij deze zoon meent, dat hij bij de twee genoemde historici een legitimatie daarvoor kan vinden, juist op grond van hun wetenschappelijke, respectievelijk wetenschappelijk-morele benadering.

Ons inziens is deze neergang van de wetenschappelijke positie naar een verlies van het zicht op Goed en kwaad met als resultaat een totaal verwateren van de morele sfeer, een gevolg van deze wetenschappelijke positie wanneer deze niet in evenwicht wordt gehouden door een metafysische beschouwing van de bovenhistorische waarde-dimensie, ofwel een metafysische beschouwing van Goed en kwaad. Als individuele personen erkennen beide historici wel de moreel verwerpelijke gebeurtenissen tijdens de Tweede Wereldoorlog, maar gaan daar verder niet of nauwelijks op in.¹⁴⁹⁸ Met onze beschouwing willen we dit tekort opheffen, daar wij het gevaar zien, dat een steeds meer gaan overheersen van de moreel-neutrale wetenschappelijke benadering het zicht op Goed en kwaad tenslotte totaal verloren doet gaan.¹⁴⁹⁹

Het proefschrift bevat verhalen. Op p. 704 geeft Van der Heijden aan waarom zijn voorkeur hiernaar uitging. Een van de redenen is dat het verhaal het beste middel is om een complexe werkelijkheid te benaderen. Op het proefschrift gaan we niet nader in want de drie genoemde kenmerken vormen in wezen ook de wezenskenmerken van het proefschrift.

1498 Blom wijst in zijn Afscheidscollege op morele dilemma's, op grond waarvan het nu moeilijk is een moreel oordeel over het handelen van de betreffende personen uit te spreken. Zie pp. 166-172: "(...) ik acht het zelfs ongepast om vanuit onze hedendaagse opvattingen de individuen in zulke situaties achteraf moreel de maat te nemen." Vervolgens vertelt hij drie concrete verhalen, die in herinnering roepen dat het in de bezettingstijd niet alleen om grijsschakeringen ging. De verhalen gaan over personen die zich tegen de bezetter en het nationaal-socialisme verzetten of zich aan zijn greep poogden te onttrekken. P. 172: "Drie verhalen, ieder voor zich dwingend tot uiterste terughoudendheid bij het uitspreken van een oordeel. Wie zijn wij – historici of anderen – om in zulke gevallen, waarin het letterlijk en zeer direct om leven en dood ging, de morele scherprechter te spelen? Het gaat zonder twijfel om klemmende morele vragen, maar wel zoals die toen in die concrete situaties aan de orde waren. Hoe wij dat achteraf waarderen, is niet verhelderend. (...) Indien onze eigentijdse appreciatie vooropstaat, verduistert dat het inzicht (...)." Aan een uiteenzetting van de betekenis van morele dilemma's gelegen in de eindigheid van eindige geesten daar komt Blom niet aan toe, het blijft bij een constatering.

1499 Afscheidscollege, p. 436: "De taak van de filosofie van onze tijd is om het *begrip*

Het tweede onderwerp, dat wij in hoofdstuk 8 behandelen, gaat over de relaties die er bestaan tussen levensbeschouwingen en onderwijs en de rol die deze relaties, via het onderwijs, spelen in het reilen en zeilen van de vrije samenleving. We hebben daarbij gesteld, dat onderwijs als geïnstitutionaliseerd cultuurelement binnen een vrije samenleving zelf een bepaalde uitdrukking is van de levensbeschouwing die een cultuur in algemene zin is.

Het onderwijs verbindt de ontplooiing van individuele capaciteiten met het functioneren en de cohesie van de samenleving in het algemeen. Zonder sociaal bekwame individuen geen sociale cohesie en zonder een optimale sociale cohesie een verminderde kans op sociaal bekwame individuen. Kortom, onderwijs speelt een bepaalde en zeer belangrijke rol in het geheel van de sociale samenhang van de vrije samenleving.

De grote opdracht voor de leden van een vrije samenleving bestaat daaruit, dat zij als vrije subjecten tevens gezamenlijk hun samenzijn in positieve zin moeten verwerkelijken. Het onderwijs speelt een belangrijke rol in het zich voorbereiden op deze taak. Dat betekent eveneens dat de diverse levensbeschouwingen die in de vrije samenleving aanwezig zijn en die, zoals we zullen laten zien, eveneens op allerlei wijze in het onderwijs aanwezig zijn, optimaal moeten accorderen met de beginselen van de democratische rechtstaat of tenminste in hun praktische uitingen niet in strijd daarmee zijn.

Levensbeschouwingen en onderwijs en de verbindingen daartussen spelen zodoende een rol in het morele streven van allen de absolute geest te verwerkelijken. Elke levensbeschouwing die in positieve zin betekenis weet te geven aan het leven en deze zin ook praktisch tot uitdrukking brengt, levert zodoende een bijdrage aan dit streven en is daarmee opgenomen in de historiciteit van de mens en daarmee toekomst gericht. Wij menen dat de relatie van onderwijs en levensbeschouwing in dit licht gezien moet worden.

De twee onderwerpen van deze hoofdstukken zijn dus bedoeld om te laten zien hoe de metafysische beschouwingen van de vorige hoofdstukken licht kunnen werpen op reële, existentiële problemen die deel uitmaken van het begrip van deze tijd en hoe omgekeerd het doordringen tot de kern van

van het zuiver hypothetische karakter van de wetenschappen tot zijn recht te laten komen, zó dat men ziet, welke functie en betekenis dat in de hele vorm van het zelfbegrip van de mens in onze tijd kan hebben. Wat er nu echter gebeurd is, is dat deze hypothetische benadering van de werkelijkheid tot een denkhouding is geworden die alles is gaan overheersen. (...) Men wil niet meer de dingen in hun eigen aard en karakter vatten en vinden, men meent dat dat niet mogelijk is en stelt het allemaal in een als-dan verhouding en in een functionele verhoudingsvorm." P. 442: "(...) daaraan gaat, naar mijn mening, de West-Europese cultuur kapot. Daarmee verdwijnt de mogelijkheid om nog iets in zijn eigen waarde te begrijpen."

dergelijke problemen de zin van het metafysische discours bevestigt en dat zodoende dit doordringen tot de kern van de zaak kan bijdragen aan het wijsgerige begrip van het heden.

De uitgebreide versie van de subjectieve geest als grondslag van de objectieve geest

De structuur van de objectieve geest vloeit voort uit de menselijke persoon als eindige lichamelijke geest. Dat betekent, dat het chiasme dat gevormd wordt door de menselijke persoon als het beginsel van de vrije sociale werkelijkheid, dat is de objectieve geest, en de objectieve geest als de werkelijkheid of het verschijnen van dit beginsel, verbonden is met het absolute. Dat is in onze visie het absolute van het hierboven gestelde: het volmaakt absolute dat geen verwerkelijking behoeft, de absolute, volmaakte persoon.

Dat impliceert, in onze gedachtegang, dat de democratische rechtsstaten zich volgens hun beginselen innerlijk verhouden tot het volmaakt absolute, op grond van het wezen van de menselijke persoon.¹⁵⁰⁰ Wordt dit om wat voor redenen dan ook veronachtzaamd of ontkend, dan treedt erosie van zin op – hier: de zin van de democratische rechtsstaat. Deze deconstructie van alle zin vernietigt het rijk van zin en zijn. De hedendaagse democratische rechtsstaten vragen om een diepere, metafysische fundering zonder welke zij hun vaste bodem verliezen en zelf aan deconstructie ten onder gaan.

Beide onderwerpen belichten zodoende ook voorwaarden voor het streven naar de *geestelijke* eenheid van Europa.¹⁵⁰¹ De samenhang tussen beide onderwerpen is gelegen in de bijdrage die deze kunnen leveren aan het weten en willen van de historiciteit van het eindige zelfzijn. Het streven de historiciteit tot uitdrukking te brengen zouden wij ook zo in zijn algemeenheid kunnen bepalen: het is de wil deel te nemen aan het zijn, dat geschonken is, ofwel de theoretische en praktische bevestiging van het zelfzijn. De algemene emotie waarin dit streven gevat is, zouden wij de “vreugde te zijn” willen noemen¹⁵⁰². Wij zouden zelfs zo ver willen gaan het zelfbewuste besef waarmee deze emotie gepaard gaat als de grondslag van de vrije samenleving aan te wijzen. Een vreugde die echter niet door enigerlei samenleving opgelegd wordt – waarvan bijvoorbeeld de schijn-levenslust van totalitaire regimes en de hedendaagse

1500 De democratische rechtsstaat is zodoende in beginsel de seculiere institutionalisering van de innerlijke verhouding van het seculiere en het sacrale.

1501 Eenheid in culturele verscheidenheid.

1502 Zie onze beschouwingen over de componist Ludwig van Beethoven in hoofdstuk 1 en 9.

reclames van de consumptiemaatschappij de banale voorbeelden zijn –, maar die voortvloeit uit het besef met de oerbron van alle bestaan verbonden te zijn.

Daar de objectieve geest het onderscheid tussen Goed en kwaad in metafysische zin vooronderstelt, denken wij met de behandeling van deze twee onderwerpen enig licht te kunnen laten schijnen op de betekenis daarvan voor de hedendaagse samenleving.

7.2 De betekenis van de Tweede Wereldoorlog in morele zin

De vraag of de Tweede Wereldoorlog heeft afgedaan met betrekking tot de morele beoordeling van de mensen uit die tijd als “goed” of “fout”

Sinds enige tijd waart er een merkwaardige discussie door de media over het al dan niet beëindigd of geëindigd zijn van de Tweede Wereldoorlog.¹⁵⁰³ Deze polemiek speelt zich voornamelijk af op het vlak van de morele betekenis van deze historische gebeurtenis. Het gaat daarbij om de vraag of deze periode ons nu nog al of niet de tegenstelling tussen ‘goede’ en ‘kwade’ mensen zou kunnen inprenten, of dat de rol van de Tweede Wereldoorlog in dat opzicht nu wel is uitgespeeld.

Als onderwerp van historisch onderzoek is die oorlog voorlopig nog niet uitgeput. Maar zou ze daarentegen als moreel onderwerp dat dan wel zijn? Is die oorlog, die periode in de recente Europese geschiedenis niet meer van belang voor het kenschetsen van de mensen van toen als “goed” of “fout” in verband met het behandelen van de Tweede Wereldoorlog als moreel dieptepunt in de Europese cultuur in algemene zin?¹⁵⁰⁴ Zoals we in de inleiding hierboven hebben laten zien, moeten de kwalificaties “goed” en “fout” gerelateerd worden aan die algemene, kwade context. De context in de zin van het kwaad van het nazisme dat zich op allerlei wijzen manifesteerde tezamen met het feit als land en natie bezet te zijn met alle onaangename, respectievelijk moreel verwerpelijke maatregelen die dat met zich meebracht. Die kwalificaties berustten dus op de wijze waarop mensen in die tijd zich tot die context verhielden: was deze positief – op welke wijze dan ook –, dan was men “fout”, was deze negatief dan was men “goed”. Hieronder in ons betoog komen enige deelnemers aan deze discussie aan het woord, die dit onderscheid

1503 Chris van der Heijden, ‘De oorlog is voorgoed voorbij’, *Vrij Nederland*, 26 april 2003.

1504 De negatieve morele betekenis van het imperialisme en kolonialisme van “het Westen” en de daarmee gepaard gaande morele schuld van het Westen wordt daarentegen nog door velen beaamd. De consequentie “weg met de westerse cultuur” die sommigen tegenwoordig daaruit menen te moeten trekken, is ons echter geheel vreemd.

op de korrel nemen door niet alleen te stellen, maar ook te willen bewijzen, dat dit onderscheid niet deugt en daarmee voor het heden niet meer relevant is.

Dit morele onderscheid heeft, daar het een moreel onderscheid is, uiteraard betrekking op de personen in kwestie juist als personen en is het niet een min of meer toevallig predikaat, zoals hun haarkleur. De stellingname van genoemde deelnemers luidt dan als volgt: de personen die het morele etiket “fout” opgeplakt kregen, werden, en worden terugblikkend in de tijd nog steeds, daarmee in hun totale persoon-zijn veroordeeld tot “slecht mens zijn”, terwijl ze dat, gezien hun andere morele kwaliteiten, toch niet waren.

Deze stellingname wordt dan ook nog eens bekrachtigd door de volgende redenering: de meeste Nederlanders verhielden zich soms een beetje negatief en soms een beetje positief, of meestentijds neutraal ten opzichte van die, door ons zo genoemde, context. De volgende stap in die redenering is dan: die morele mengvormen die de meeste Nederlanders vertoonden onderscheiden zich meestentijds niet of nauwelijks van diegenen die “fout” waren – omdat ze zich manifest positief verhielden tot genoemde context – en dus heeft het nu geen zin meer om nog te spreken van mensen die toen “fout” waren.

Dat sommige personen die tot het “foute” kamp gerekend konden worden in bepaalde opzichten, of met betrekking tot bepaalde gebieden moreel beter waren dan anderen die tot het “goede” kamp gerekend konden worden, laat zich denken. Maar het “fout” zijn had nu juist betrekking op de relatie die men onderhield met die “foute” context. Dat die relatie ook weer allerlei nuances en gradaties kon vertonen, ook dat is juist, men kon dus meer of minder “fout” zijn of zelfs “goed fout”.

In algemene zin moet echter nog benadrukt worden, dat het kamp van de “fouten” het kunnen heersen van de kwade context bevorderde, zeker werd die context door diegenen bevorderd die in die periode maatschappelijke sleutelposities bezetten en meewerkten aan het heersen van de kwade context.

Bij een gangbare beeldspraak met betrekking tot moreel handelen, of de morele kwaliteit van een persoon wordt gebruik gemaakt van de termen “zwart”, “wit” en de mengvorm van beide: “grijs”. De historicus Chris van der Heijden – op wiens werk wij hieronder in zullen gaan – maakt gretig gebruik van deze laatste term.

In de eerste plaats menen wij dat deze beeldspraak met betrekking tot morele kwesties niet adequaat is en zelfs het kunnen uitspreken van morele oordelen, respectievelijk het onderzoek naar goed en kwaad vertroebelt. Waarbij bovendien door deze beeldspraak gesuggereerd wordt, dat het morele een soort kwaliteit is naast andere kwaliteiten van de persoon, tengevolge waarvan het morele van een persoon dikwijls vereenzelvigd wordt met haar psychische eigenschappen, ofwel met haar “karakter”, terwijl het morele nu juist gelegen is in de wijze waarop de persoon zich verhoudt tot het Goede en

deze verhouding in zijn handelen en houding tot uitdrukking brengt. Wel is het zo, dat bepaalde karaktereigenschappen het voor de persoon gemakkelijker, respectievelijk moeilijker kunnen maken om tot moreel handelen te komen.

We zullen hieronder laten zien, dat de voorstanders van het einde van de Tweede Wereldoorlog in die morele zin de pretentie hebben, door zich op het niveau van de wetenschappelijke benadering te begeven, deze vragen te hebben opgelost en daarmee voor eens en voor altijd deze kwestie uit de wereld te hebben geholpen. Ons inziens wordt daarmee de vraag naar Goed en kwaad, juist met betrekking tot de Tweede Wereldoorlog en de rol die deze in de crisis van Europa heeft gespeeld, en nog speelt, tot een farce.

De systematiek waar de probleemstelling om vraagt: feitenkennis, morele kennis en hun verband, alsmede de eis van overeenstemming van begrip

Juiste morele oordelen vergen juiste kennis van feiten, want het zijn nu juist altijd feiten waarover morele oordelen worden uitgesproken. Maar dat betekent nog niet dat feitenkennis en morele kennis, in de zin van gefundeerde morele oordelen, met elkaar vereenzelvigd kunnen worden, of dat 'kennis van de feiten' het morele oordeel zou kunnen en mogen neutraliseren. Als tijd-ruimtelijk 'feit' verschilt een moreel goede handeling niet van een moreel kwade handeling; noch verschillen goede bedoelingen of moreel verwerpelijke bedoelingen als psychologisch 'feit' van elkaar.

Bij elke discussie, of deze nu een wetenschappelijke is of dat ze zich binnen de context van het alledaagse afspeelt, is het zaak dat de opposenten in de eerste plaats van elkaar weten dat ze het over dezelfde zaak hebben. Ten tweede dat hun argumenten steeds gericht zijn op dezelfde aspecten van de aard van de zaak, dat dus bij het uitwisselen van de argumenten deze niet langs of over elkaar heengaan, maar dat ze zich op hetzelfde niveau bevinden.

*De eis van de wetenschappelijke benadering van het moreel verderfelijke 'feit' van de Tweede Wereldoorlog*¹⁵⁰⁵

De aanzet tot deze actuele discussie is al bijna dertig jaar geleden gegeven door de historicus en directeur¹⁵⁰⁶ van het Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie¹⁵⁰⁷ J.H.C. Blom.¹⁵⁰⁸ Hij riep toen de historici op de Tweede Wereldoorlog vanuit een moreel neutraal standpunt, anders dan L. de Jong deed, te onderzoeken. Het concrete leed van de mensen en de gepleegde gruweldaden tijdens die oorlog werden uiteraard door de historicus weliswaar onderkend, maar het betekende wel dat dit leed en de gruweldaden door het innemen van dat standpunt noodzakelijkerwijs op het niveau van wetenschappelijk 'feit' werden gebracht, en daardoor als 'feiten' in hun 'feit-zijn' eigenlijk niet meer verschilden van de 'feitelijke' context waarin ze zich hadden voorgedaan.¹⁵⁰⁹

Ons inziens komt door dit waarden-neutrale perspectief op de Tweede Wereldoorlog de weg vrij om het schandelijke van bepaalde 'feiten' door ze hun morele dimensie juist als morele dimensie te ontnemen, want deze dimensie wetenschappelijk te neutraliseren, tot niet meer dan een buiten de orde geplaatst axioma te laten (ver)worden, waardoor het mogelijk wordt om

1505 Zie de Afscheidsrede van Blom, p. 156/157: "Dat hield geengebrek aan waardering in voor het werk van De Jong – integendeel, en mijn bewondering is sindsdien (EB/FB: sinds de oratie) ook alleen maar toegenomen. (...) In vergelijking met de heersende regels van het vak, dat poogt afstandelijk, onpartijdig en niet moraliserend te zijn, kenmerkte de dominerende geschiedschrijving van de bezettingstijd zich juist door een juist wel moraliserende benadering, waarbij goed en fout nagenoeg samenvielen met verzet en collaboratie. Niet voor niets noemde De Jong zichzelf een 'volksopvoeder'."

1506 In *De Volkskrant* van 20 april 2007, staat op p. 11 onder de kop 'Nog altijd in de ban van goed en fout' een beknopte versie van zijn afscheidscollege. Het afscheidscollege, tevens openbaar afscheid als directeur van het NIOD, vond plaats op 19 april 2007.

1507 Nu RIOD, Rijks Instituut voor Oorlogsdocumentatie.

1508 Bij ons komt de volgende associatie op: refereert Bloms "In de ban van (...)" aan de trilogie van J.R.R. Tolkien, *The Lord of the Rings*, New York, 1965. (De eerste uitgave van dit boek is verschenen bij George Allen & Unwin, London, 1954), waarvan de titel in de Nederlandse vertaling luidt *In de ban van de ring*, de trilogie die gaat over de mythische strijd tussen goed en kwaad.

1509 Door het wetenschappelijke standpunt wordt de bovenhistorische dimensie van het waardeprobleem systematisch van tevoren tussen haakjes geplaatst, maar moet, ons inziens, nadat het onderzoek afgerond is, weer tevoorschijn treden teneinde de balans te bewaren, maar vooral ook om aan het morele in moreel zwaar beladen historische constellaties recht te doen.

de stelling dat er een eind is gekomen aan de Tweede Wereldoorlog als moreel ijkpunt (schijnbaar) te kunnen aantonen. Wat bedoelen we daarmee?

Het wetenschappelijk geviseerde 'feit' als moreel-neutraal effect van zijn 'feitelijke context'

In het waarde-neutrale perspectief van de historicus waarin slechts 'feiten' en hun oorzakelijke of functionele verbanden kunnen worden onderkend¹⁵¹⁰ behoren allen in homogene zin tot de feitelijke context. Of men nu bijvoorbeeld actief aandeel had aan bepaalde, eigenlijk moreel verwerpelijke effecten, of dat men ze liet gebeuren in passieve zin, tezamen vormde men de feitelijke context of het totale patroon.

De oorspronkelijk met een air van wetenschappelijkheid gepresenteerde term "accommodatie"¹⁵¹¹ – wat in gangbaar Nederlands gewoon "aanpassing", of zoiets als "zich schikken in" heet –, die tenslotte in een opgerekte betekenis

1510 Dat wil niet zeggen, dat de historicus als persoon niet zijn morele goedkeuring of afkeuring aan bepaalde feiten zou kunnen hechten.

1511 Zie zijn oratie pagina 19: "De belangrijkste bijdrage lijkt mij voorts geleverd door E.H. Kossmann, die in zijn schets van de bezettingsgeschiedenis in de *Winkler Prins Geschiedenis der Nederlanden* het begrip 'accommodatie' introduceerde voor het vormen van contact, overleg en samenwerking met de bezetter, die hij wil onderscheiden van de op politieke overtuiging, machtsstreven of materieel winstbejag stoelende collaboratie." Zie ook zijn afscheidsrede waar hij op pp. 158-162 nader ingaat op het begrip 'accommodatie'. "Zonder accommodatie nauwkeurig af te grenzen, ging ik er ruimer mee om dan Kossmann had gedaan. Veel uiteenlopende manieren waarop in bezet gebied individueel of collectief op de nieuwe verhoudingen werd gereageerd, kunnen als een vorm van accommodatie worden omschreven. Het betekent volgens het woordenboek dan ook 'zich schikken naar de omstandigheden' en is een synoniem voor 'aanpassing'. Daarmee werd het in de ogen van sommigen een eufemisme voor collaboratie of slapheid. Maar vergoelijking was geenszins de bedoeling. (...) accommodatie is wel een erg breed begrip. (...) Achteraf bezien lijkt het mij het nuttigste effect van het gebruik van de term 'accommodatie' als vervanging van 'aanpassing' – niet van collaboratie of slapheid dus – erin gelegen te hebben, dat het daarmee makkelijker is geworden 'aanpassing' los te koppelen van de bij voorbaat negatief moraliserende lading die er meestal aan verbonden werd. (...) Als een wat deftiger term, met een suggestie van wetenschappelijkheid, kon 'accommodatie' bijdragen aan het met meer distantie kijken naar gedrag tijdens de bezettingstijd. En ondanks, of misschien zelfs door dat wat onbepaalde karakter van het begrip, opende het de mogelijkheid de vele variaties in dat gedrag meer nadruk te geven. (...) Als de term 'accommodatie' (...) weer van het podium zou verdwijnen, zou dat wellicht geen verlies zijn, zeker niet indien er een verfijndere typologie van gedrag tijdens de bezetting voor in de plaats zou komen."

gebruikt werd en wordt om de houding van de meesten, de passieven te vatten, verklaart in morele zin nog niets. De bewoners van de ruïnes van Stalingrad – om maar een feit uit die periode te noemen – hadden zich ook aan deze omstandigheden en de daar woedende strijd “geacommodeerd” door tezamen met de soldaten de verwoeste fabrieken aan de oever van de Wolga als bastions tegen de vijand te gebruiken.¹⁵¹² Zoals ook de Nederlandse voedselhalers op wrakke fietsen, vaak zonder rubberbanden daar deze niet meer te krijgen waren – een feit waaraan men zich had geacommodeerd – tijdens de Hongerwinter zich op die wijze aan het voedselgebrek aangepast hadden, om maar wat te noemen. Men had zich geacommodeerd aan de feitelijke omstandigheden en daarmee ook aan de ‘feiten’ van het morele onrecht of morele verval, maar die etikettering geeft nog geen, of nauwelijks, inzicht in de kwestie waar het om gaat: wat was “goed”, wat was “fout” en op grond waarvan?

Deze discussie vraagt, ons inziens, om een wijsgerige analyse en een opheldering van het morele waar de betreffende historici, binnen de beperking van hun vak en expertise blijvend, niet aan toe kunnen komen. Dat betekent natuurlijk nog niet dat hen het vormen en uiten van moreel juiste oordelen ontzegd kan worden.

Wijmenentekunnenstellen, dat de door Blom aanbevolen wetenschappelijke houding er toe heeft geleid dat de Tweede Wereldoorlog volgens sommigen tot een moreel grijs verleden verdoezeld kon worden.¹⁵¹³ We zouden zelfs willen

1512 Zoals de bewoners van de gebombardeerde Duitse steden zich ook aan hun situatie hadden “geacommodeerd”; zo zouden we zelfs deze neutrale, eigenlijk nietszeggende term ook – op een eigenlijk schandelijke manier – op het ‘leven’ in de vernietigingskampen kunnen toepassen.

1513 Van Dale, “verdoezelen”: in elkaar vloeien, vaag worden: “uit de verte, waar lucht en water waren verdoezeld tot één streep grijs” (Carmiggelt). Verdoezelen is de techniek om scherpe contouren in een houtskooltekening door zacht te wrijven over bepaalde lijnen met een doezelaar of met de vinger de hardheid van deze lijnen tot grijze vlakken of lijnen te doen verzachten. Een doezelaar is een gerold stuk vilt papier met aan beide zijden een korte punt waarmee gewreven wordt. Tegenwoordig is dit “verdoezelen” ook een functie van elektronische beeldbewerking. Het programma Adobe Photoshop heeft een “doezelselectie”. Heeft Van der Heijden een analoge techniek op de morele feiten van de bezetting 1940–1945 toegepast? We zouden op die vraag als volgt kunnen antwoorden: de “doezelaar” die Van der Heijden hanteert, is de wetenschappelijke moreel-neutrale methode, het objectieve, moreel gedistantieerde onderzoek van de feiten of gegevens, dat een historisch totaalbeeld van de bezettingsjaren oplevert dat, wat de houding en het handelen van “de” Nederlanders betreft, een moreel grisaille schildert. Ons inziens is Van der Heijdens wetenschappelijke benadering moreel gemotiveerd en deze motivatie heeft de uitkomst van zijn onderzoek bepaald. Hoewel Van der Heijden kwade feiten erkent, laat hij zich verder nooit uit over de bovenhistorische dimensie daarvan, slechts dat de tegenstelling

stellen, dat de karakterisering van dit verleden als moreel grijs *noodzakelijkerwijs* voortvloeit uit het wetenschappelijke perspectief op dat verleden, wanneer de historicus – en alle anderen die daarin meegaan – de morele, bovenhistorische dimensie niet meer ziet, of daar, zowel persoonlijk als in algemene zin, geen uitdrukking aan kan geven, omdat hij of zij zich daartoe niet competent acht of deze in het vage laat.

We moeten ons daarbij duidelijk voor ogen houden, dat het in deze discussie gaat over het moreel grijs zijn – volgens Van der Heijden – van de meeste mensen tijdens de bezettingsjaren in relatie tot het diabolische kwaad¹⁵¹⁴ van de ideologie van het nationaal-socialisme en dat dit onderscheiden moet

goed-kwaad tot de sfeer van het religieuze behoort met als uiteindelijk resultaat van deze evenzeer moreel-neutrale opstelling, dat door het ontbreken van een duidelijk standpunt ten opzichte van de bovenhistorische dimensie van Goed en kwaad, deze sfeer evenzeer verdoezeld wordt. Zie Grijs verleden, p. 410: “(...) oorlogsgeschiedschrijving, sjoa en jaren-zestig mentaliteit grepen in elkaar. Het is deze combinatie die de Tweede Wereldoorlog tot een gebeurtenis maakte die de feiten ontstijgt: een mythe. De kern van de mythe wordt gevormd door een wereldbeeld. Het is een eenvoudig beeld en tegelijk, hoe vreemd het ook klinkt, een diep religieus beeld dat de mens sinds de oertijden vergezelt en alle gedaanten heeft aangenomen die het bestaan toelaat, van dag en nacht, duivels en engelen, protestanten en katholieken, ketteren, rebellen, kapitalisten, outcasts en iconen van het witte doek. Het reduceert het bestaan tot een onophoudelijke strijd tussen goed en fout, wit en zwart. Maar deze zwart-wit mythe – en dat is haar kracht – is niet alleen bruikbaar bij begrip van heden en verleden, ze is ook nuttig voor de toekomst. Door kennis van het kwaad, zo suggereert zij, kan de duivelse werking van dat kwaad tegengegaan worden. Daarmee zal morgen beter worden dan vandaag. En dat is voor iedere generatie opnieuw een hele troost.” Van der Heijden verwacht, gezien zijn voorbeelden, het onderscheid van Goed en kwaad – en de wijze waarop men zich daartoe verhoudt – met feitelijke sociale verschijnselen zoals “charismatische iconen”, respectievelijk “vijand(beeld)en”. En daar in zijn visie dergelijke strenge onderscheidingen niet houdbaar zijn, wordt ons inziens tegelijk daarmee het onderscheid Goed-kwaad verdoezeld. Dat in die sociale, psychische context misschien vaak en veel afte dingen valt op het rigoureuze onderscheid “wij de goeden” – “zij de slechten” doet nog niets af aan het metafysische (mythische?) onderscheid van Goed en kwaad. Bovendien, zoals eerder gezegd, vooronderstelt de kritiek van Van der Heijden dit onderscheid, in de zin van “de door jullie als slecht beoordeelden zijn zo slecht nog niet en jullie zijn zelf ook niet zo goed.”

- 1514 In welke zin kan kwaad diabolisch genoemd worden? In onze optiek is kwaad in metafysische zin diabolisch wanneer het subject de intentie heeft het zijn, of het zijnde als zijnde teniet te doen. Vergelijkbaar met het traditioneel aan de duivel toegekende ressentiment ten aanzien van de goddelijke scheppingsdaad. Diabolisch is dus de ideologie van het nationaal-socialisme in die zin, dat het het zelfzijn van “de ander” en diens vrijheid teniet wil doen en daarmee eigenlijk als ongebreidelde machtsstreven de vernietiging van het zijnde als zijnde intendeert.

worden van het moreel zwart en wit en grijs – volgens Van der Heijdens beeldspraak – met betrekking tot de dagelijkse beslommingen van de mensen en hun gewone onderlinge verkeer in het algemeen en tijdens die periode in het bijzonder.

De pleitbezorger van het moreel-grijs-zijn van het gedrag en de houding van de meeste mensen in relatie tot het diabolische kwaad tijdens de bezettingsjaren is, zoals gezegd, Chris van der Heijden met zijn boek *Grijs verleden*. Het objectief weergeven van de historische gebeurtenissen heeft in de afgelopen vijftig, zestig jaar zijn beslag gekregen, en dat heeft volgens hem, bij nader toezien, eigenlijk een moreel grijs monochroom opgeleverd. Wat eenieder nu nog in moreel opzicht over goed en fout zijn van concrete mensen in die tijd nog denkt, is niet meer van enig belang.

Het leed en de dood van de velen wordt erkend, men weet de getallen die daarop betrekking hebben, deze behoren tot de onomstotelijke feiten. Het ‘feit’ van de beklemmende atmosfeer die het diabolische kwaad dag in dag uit met zich meebracht, de atmosfeer die door hen die het zelf meegemaakt hebben existentieel beleefd werd en die door latere sympathiserenden misschien nog nagevoeld kan worden, die atmosfeer kan niet door cijfers uitgedrukt worden. De bevrijding was de bevrijding van die drukkende atmosfeer, wat dan ook met bevrijdingsfeesten gepaard ging, waar uiteraard ook moreel-grijzen aan deelnamen.

Wanneer de getallen slechts beschouwd mogen worden als het resultaat van een historische constellatie, dan kan men als historicus volstrekt niet meer doordringen tot de moreel-afgrondelijke betekenis van deze oorlog.

Het *hedendaagse* afhouden, verwerpen of nietig verklaren van het ontnemen van een morele maatstaf aan het gedrag van de “daders” van de Tweede Wereldoorlog en hun meelopers heeft tezamen met die historisering mede zijn grond in het tegenwoordig er bij voorbaat van uitgaan en als resultaat van het onderzoek vaststellen, dat alle mensen eigenlijk in moreel opzicht niet veel van elkaar verschillen.

We zullen nu bovenstaande algemene polemische uiteenzetting toelichten aan de hand van de algemene lijn in Van der Heijdens *Grijs Verleden*.

Kan de geschiedenis nog slechts vanuit het gezichtspunt van de historicus beoordeeld worden?

Tegen de oproep van Blom om de periode 1940-1945 in de geschiedenis van Nederland waarde-neutraal te benaderen is, zoals we hebben benadrukt, vanuit het standpunt van de wetenschappen niets in te brengen. De protesten tegen de strekking van diens oratie ‘In de ban van goed en fout? Wetenschappelijk

geschiedschrijving over de bezettingstijd in Nederland' in 1983, als zou deze oratie van kwade trouw getuigen, waren daarom in die zin niet terecht. Wij vermoeden echter, dat degenen die protesteerden, of een aantal daarvan, meer of minder bewust aanvoelden dat deze benadering inderdaad *op den duur* tot een werkelijke neutralisering van het kwaad in die periode zou kunnen leiden.

Wat dat betreft past de intentie van deze oratie in het algemene kader van de waarde-neutralisering die al lange tijd vooral onder invloed van de wetenschappen in de westerse cultuur plaatsvindt. Met deze neutralisering, tezamen met de wetenschappelijke methode die zich op controleerbare feiten richt, valt het goed-zijn of slecht-zijn van bepaalde feiten volstrekt – en vanuit de wetenschap gezien is dat terecht – buiten het kader van het wetenschappelijke wereldbeeld. Maar dit betekent niet dat goed en kwaad, omdat deze buiten het kader van de bewijskracht van de wetenschappelijke methode vallen, geen betekenis voor de werkelijkheid en het daarop gerichte menselijke kennen en handelen zouden hebben. Daar echter de wetenschappelijke methode en haar bewijskracht tot de hoogste en eigenlijk enige autoriteit op het gebied van kennis in de westerse cultuur is geworden, schijnt het fundament voor het waardevol-zijn of onwaarde-zijn van enigerlei iets of handeling, en de daarmee overeenstemmende morele beoordelingen, op drijfzand te zijn gebouwd. In hoofdstuk 2 'Zin en zijn' zijn we uitvoerig op deze problematiek ingegaan.¹⁵¹⁵

Wij menen dat het werk van Van der Heijden na Bloms oproep de volgende stap is die in die, ons inziens heilloze, richting wordt gedaan. We trekken hiermee de morele integriteit van Blom noch van Van der Heijden in twijfel, beiden bevestigen zonder meer het kwaad dat in de Tweede Wereldoorlog en tijdens de bezetting van Nederland is aangericht. Maar ze blijven staan bij de evidentie van dit kwaad als feit, voor filosofen en integere personen is dat echter niet genoeg.

Historische waarde-realisaties vooronderstellen de morele, bovenhistorische waarde-dimensie

“Waar je van afziet, daar sta je op.”¹⁵¹⁶ Wij bedoelen daarmee het volgende. Het “afzien” is hier dubbelzinnig gebruikt, in de betekenis van: “het standpunt, het gezichtspunt dat ingenomen wordt om iets te kunnen beoordelen, te kennen, in oenschouw te nemen, te objectiveren,” maar tegelijk in de betekenis van

1515 Zie ook onze behandeling van Scheler (Hoofdstuk 4). In Hoofdstuk 8 gaan we ook nader in op deze rol van de wetenschappen waaruit een dergelijke moreel-neutrale of moreel-agnostische levensbeschouwing kan voortvloeien.

1516 Een aforisme dat ooit door de logica- en filosofiedocent L.E. Fleischhacker is geformuleerd.

“datgene, dat als dat standpunt niet in die kennis en beoordeling in rekening wordt gebracht, wat wordt veronachtzaamd, waar men niet meer op let.” Dat standpunt is dus hier de morele beoordeling van de Tweede Wereldoorlog in het algemeen en de bezetting van Nederland in die periode in het bijzonder en daaruit voortvloeiend de morele beoordeling van de houding en het gedrag van mensen tijdens die bezetting.

De waarden-neutrale benadering van de Tweede Wereldoorlog blijft het morele standpunt van waaruit nu juist deze gebeurtenis ook wetenschappelijk ‘interessant’ is, vooronderstellen. Maar het kwade van deze gebeurtenis, waardoor dit morele standpunt opgeroepen is, kan niet meer als zodanig in de wetenschappelijke, moreel-neutrale benadering tot uitdrukking komen.

Want waarop berustte tijdens de bezetting het beoordelen van bepaalde feiten als kwade feiten? Het berustte uiteraard op het spontane inzicht van concrete mensen in goed en kwaad.¹⁵¹⁷ Het is dit inzicht en die kwade kern die om een wijsgerige explicitering vragen.

We gaan hier voorbij aan het, eigenlijk niet te veronachtzamen, gegeven, dat het strenge beoordelen van mensen in termen van “goed” of “fout”, waar Van der Heijden zich tegen verzet en waar eigenlijk zijn hele boek over gaat, al door de mensen die aan de goede kant stonden in de periode van de bezetting waren geformuleerd. Dus de termen “goed” en “fout” zijn niet pas later, na de periode van de bezetting, bedacht, maar werden al gedurende de bezetting gebruikt. Dus de morele oordelen “goed” en “fout”, gebaseerd op de kennis van Goed en kwaad, werden in die tijd al gehanteerd om mensen te categoriseren. Onder andere ook met de praktische bedoeling, gebaseerd op die oorspronkelijke morele beoordeling, daarmee de mensen aan te kunnen wijzen waarvoor je op je hoede moest zijn, of die je nu juist kon vertrouwen. Dat dergelijke beoordelingen en waarschuwingen door verkeerde inzichten soms faliekant verkeerd konden zijn, was vaak tragisch genoeg.

We zouden kunnen zeggen dat de waarde-neutralisering die Blom in zijn oratie vanuit het wetenschappelijke standpunt had aanbevolen, bij Van der Heijden wordt getransformeerd tot het moreel-grijs verklaren van de meeste mensen en de moreel-grijze ‘atmosfeer’ tijdens de bezetting in Nederland in het algemeen. We kunnen enigermate hierin meegaan. Maar de conclusies die Van der Heijden met zijn onderzoek meent te kunnen trekken, gaan ons veel te ver, en wel zoveel te ver, dat namelijk hiermee het diabolische kwaad, dat in het nazisme schuilde en er door werd aangericht, uiteindelijk met deze

1517 J.R.R. Tolkien, a.w., Part Two, p. 49/50: (Éomer vroeg): ‘How shall a man judge what to do in such times?’ ‘As he ever has judged,’ said Aragorn. ‘Good and ill have not changed since yesteryear; nor are they one thing among Elves and Dwarves and another among Men. It is a man’s part to discern them, as much in the Golden Wood as in his own house.’

moreel-grijze mantel der ‘objectiviteit’ zal worden toegedekt en in de mist der tijden aan het geestesooog zal worden onttrokken. Waarbij dan inderdaad de verschillende morele wijzen waarop de mensen van toen zich tot dat kwaad verhielden evenzeer tot niets schijnen te verdampen.

*Van der Heijdens verhaal over “hoe de oorlog is verdwenen”*¹⁵¹⁸

Van der Heijden velt zelf een alomvattend moreel oordeel, zijn gehele boek bestaat eigenlijk uit dat morele oordeel, het oordeel dat is geconcentreerd in de titel *Grijs verleden*. Dat oordeel betreft de meerderheid van de Nederlandse bevolking, die zich namelijk met betrekking tot het kwaad in haar handelen en houding onverschillig, passief, wegkijkend verhiel, of een klein beetje goed was, of er een klein beetje in meeging. In dit alles zijn nog allerlei nuances aan te brengen, waar Van Heijden ook op wijst, zoals de gevallen van de functionarissen die op hun post bleven “om erger te voorkomen”; inderdaad, tal van gecompliceerde situaties waarover moeilijk een eenduidig moreel oordeel te vellen viel, of alsnog te vellen valt.

Van der Heijden blijft echter staan bij de evidentie van de kwade feiten en zijn beoordeling van het moreel-grijs zijn van de meeste Nederlanders tijdens die periode. Wij beperken ons in een kritische beschouwing van Van der Heijdens positie tot het volgende. Gezien in het licht van de objectieve geest als de sfeer van het morele streven van allen de absolute geest te verwerkelijken, kan het diabolische kwaad bepaald worden als de negatie daarvan, namelijk als het teniet te doen van dit streven. De meest extreme vorm daarvan zou zijn, het pogen de zijnden in de afgrond van het niets te storten. Hoewel de (diabolische) mens niet bij machte is dat resultaat te bereiken, kunnen zijn intenties, de daaruit voortvloeiende handelingen en de resultaten daarvan wel in die zin beoordeeld worden.

Met het volgende heeft Van der Heijden met zijn morele beoordeling van ‘de’ Nederlanders totaal geen rekening gehouden. Binnen de sfeer van de eindige mogelijkheden die de mens bezit om het goede te verwerkelijken, moet er onderscheid gemaakt worden tussen de innerlijke intentie, de wilsgedaan tot het goede en de gewilde daden die al of niet dit geïntendeerde doel in een (altijd eindig) resultaat weten om te zetten.

1518 Wij refereren aan het gedicht van Leo Vroman Vrede met daaruit de slotzinnen:

*kom vanavond met verhalen
hoe de oorlog is verdwenen
en herhaal ze honderd malen:
alle malen zal ik wenen.*

Nu kan achteraf blijken dat de intentie eigenlijk op een negatie van het goede, dus op het kwade, gericht was. Of dat het resultaat, door wat voor oorzaken dan ook en ondanks dat de intentie op de juiste voorstelling van het goede gericht was, een negatief, een slecht resultaat blijkt te zijn.

Uit de schets van de morele grijsheid die Van der Heijden voor ons tekent, blijkt nog helemaal niet of het merendeel van de Nederlanders naar hun morele intentie onverschillig stonden tegenover het kwaad van het nazisme in het algemeen en dat van de kwade omstandigheden van de bezetting in het bijzonder. Het is waarschijnlijker dat ze in dat opzicht moreel witter waren dan Van der Heijden meent te kunnen aantonen. Dat de meest omvattende praktische afwijzing van het nazisme, in de zin van het afwerpen van het juk van de bezetting – dit “goede resultaat” dat pas door de geallieerde troepen geëffectueerd kon worden –, niet heeft plaats gevonden, daar zijn tal van moreel acceptabele redenen voor geweest.

Volgens Van der Heijden, heeft het geen zin meer om de vele meelopers met het kwaad, waarvan het merendeel zich in morele zin niet onderscheidde van bijna alle andere moreel-grijze Nederlanders, nu nog als “fout” te betitelen en de andere Nederlanders als “goed”; zijn onderzoek van de feiten levert voor hem het bewijs daarvoor. Dat wil echter zeggen, dat de keuze voor het zich verbinden of het meelopen met het kwaad – ook al was dat oorspronkelijk te goeder trouw, omdat men meende het goede daarmee te doen –, op die manier wordt verontschuldigd, omdat de “anderen”, de niet-meelopers eigenlijk moreel-grijs bleken te zijn geweest. Terwijl eigenlijk slechts een achteraf toegeven de zaken verkeerd te hebben gezien en verkeerd te hebben gehandeld, moreel acceptabel is en mogelijk tot verzoening kan leiden. Bovendien, menen wij dat de moreel-grijze mantel die Van der Heijden over de periode van de bezetting legt, de tendens in zich bergt zich ook over het kwaad en de werkelijk kwaadaardigen – “die toch ook maar gewone mensen waren” – te leggen, waardoor deze tenslotte geheel aan het oog onttrokken worden.¹⁵¹⁹

1519 In recensies over de Duitse film *Der Untergang* (2004) over de laatste dagen van Hitler en zijn medestanders in de bunker in Berlijn – door de ogen van Hitlers jeugdige secretaresse Traudl Junge gezien – werd vaak sterk de nadruk gelegd op het feit dat deze film het “menselijke” van Hitler liet zien, in de zin van “het zich als een mens in die situatie gedragen”. Dat hij zich extreem hysterisch gedroeg als iets hem niet beviel, zeker in deze eindfase, en dat hij, om maar wat te noemen, door de spanningen aan obstipatie leed, was de belezen lezers reeds lang bekend. Had hij dan bokspoten en horentjes moeten krijgen in de film? Overigens spreekt in een documentaire de werkelijke secretaresse en niet de actrice over zichzelf een moreel oordeel uit, een oordeel dat haar overkwam toen ze zich op een bepaald moment bewust werd van de keuze en het lot van haar generatiegenote Sophie Scholl. Deze heilloze tendens van het uitbeelden van een moreel-nivellerende “menselijkheid” en de daarmee gepaard gaande morele verdoezeling in algemene

zin treffen we bijvoorbeeld aan in de film *Zwartboek* (2006) van de regisseur Paul Verhoeven, die dan ook als een modeverschijnsel gewaardeerd moet worden. Hieronder plaatsen we een passage uit een recensie over de film *Zwartboek*, gevonden op de site: [nrc.nl>archief](http://nrc.nl/archief). In deze passage is sprake van de “mythe” over het Nederlandse verzet. Ons inziens is de “mythe” over “de mythe over het Nederlandse verzet” vooral ontstaan in reactie op het overtrokken beeld van het verzet, dat in de jaren zeventig van de vorige eeuw onder generaties die zelf de bezetting niet hadden meegemaakt, was ontstaan. Met name, hebben wij de indruk, onder jongeren die in die jaren zichzelf als de voorhoede van de omverwerping van de samenleving opvatten en hun nostalgische verlangen naar revolutionaire heldenmoed projecteerden op het reële, allerlei nuances en gradaties kennende verzet tijdens de bezettingstijd. Wij, die aan den lijve de bezetting hebben ondervonden, hebben in onze directe omgeving, noch in het algemeen iets van een buiten proporties opgeblazen “verhaal over het verzet” horen vertellen. De “mythe” over “de mythe van het verzet” heeft zoals dat vaak gaat met “nieuwe verhalen” wortel geschoten bij hen die altijd al gevoelig zijn voor modieuze verhalen. De recensente verwijst overigens ook naar Van der Heijdens boek, dat zich dus al in allerlei kringen had rondgesproken.

“Heilige Hollandse huisjes

Dus wat kon hij (EB/FB: Paul Verhoeven) beter dan met zijn oude, scenarioschrijvende kompaan Gerard Soeteman nog één keer tegen wat heilige Hollandse huisjes aan schoppen? Door bijvoorbeeld de mythe te ondermijnen dat elke Nederlander tijdens de Tweede Wereldoorlog in het verzet heeft gezeten? En de opvatting te ontkrachten dat elke verzetsstrijder een held was? Dat in een grote publieksfilm korte metten wordt gemaakt met het zwart-witdenken over Nederland in WO II, is niet automatisch een verdienste. Verhoeven en Soeteman hebben na Lou de Jong vast wel Chris van der Heijdens *Grijs Verleden* gelezen. Zo nieuw en wereldschokkend is het dus niet wat in *Zwartboek* wordt beweerd. En dat zou niet eens erg zijn, als de manier waarop ons tenminste aan het denken zou zetten. Maar opnieuw prevaleerde bij filmfilosoof Verhoeven het wantrouwen tegen de verbeeldingskracht van zijn publiek. Je krijgt wat je ziet en de dialogen leggen het nog eens uit.“ De recensie is te vinden op: <http://vorige.nrc.nl/film/article1723131.ece/Zwartboek>. De beide films over het verzet, *Soldaat van Oranje* (1977) en *Zwartboek* (2006) van de regisseur Paul Verhoeven markeren en illustreren precies het opkomen van het beeld van het “heldhaftige” verzet en het beeld van het in “morele grijs tinten” geschilderde verzet. Het op zichzelf aanstekelijke beginmotief van de muziek van Rogier van Otterloo bij de eerste film past bijvoorbeeld eerder bij de verfilming van een fris en spannend jongensboek en sluit zodoende naadloos aan bij het illusoire beeld van het verzet waarop Van der Heijden zijn pijlen meent te moeten richten. Het is echter geenszins onze bedoeling om de daden en de inzet van de werkelijke historische figuren waarop de eerste film is gebaseerd te bagatelliseren of te ridiculiseren. Wij concluderen, dat de maker van beide films op de stroom van modieuze beeldvorming is meegedreven, een modieuze beeldvorming waarvan, ons inziens, Van der Heijden als historicus zowel slachtoffer als belangrijkste hedendaagse ontwerper is.

Om tot zijn conclusies te kunnen komen, heeft Van der Heijden de volgende methodische aanpak: hij onderscheidt de feiten van de oorlog, of van de bezetting, en het verhaal over de oorlog. Zo zegt hij in de aanhef van zijn boek:¹⁵²⁰ “Eerst was er de oorlog, daarna het verhaal van die oorlog. De oorlog was erg maar het verhaal maakte de oorlog nog erger.” We zouden daar onmiddellijk als tegenwerping aan willen toevoegen: integendeel, het verhaal was nog niet erg genoeg.

Ter illustratie van deze tegenwerping citeren we hier Gerard (van het) Reves observatie en verwoording van zijn gemoedsgesteldheid wanneer hij in 1962 op reis naar Berlijn in de trein de zonegrens passeert en dus het toenmalige communistische Oost-Duitsland, de DDR, binnenrijdt:

“Bij het bereiken van de zonegrens, bij de aanblik van het mijnenveld, het prikkeldraad, de houten wachttorens en de in stelling liggende, met machinepistolen bewapende communistische militie, kreeg ik opeens weer *die gewaarwording van angst, van de doodsdroom die ons in Nederland gedurende de Duitse bezetting boven het vege lijf hing – het paniekachtige gevoel: ‘Hoe kom ik nog weg?’*”¹⁵²¹

Nu zullen Nederlanders tijdens de bezettingsjaren de emoties die (Van het) Reve hier verwoordt waarschijnlijk in allerlei graden van intensiteit, van langere of kortere tijdsduur en frequentie hebben ondergaan, maar als algemene emotionele sfeer waren ze permanent aanwezig; voor de foute Nederlanders gold dat misschien niet, al zullen die ook zo nu en dan hun eigen angstgevoelens hebben gehad.

Wij menen daarom dat het goed is om deze observatie van Gerard (van het) Reve in gedachte te houden als Van der Heijden de “verhalen over de oorlog” ten tonele voert en deze toch op een geringschattende manier beoordeelt – daar ze eigenlijk de zaak erger zouden voorspiegelen dan nodig was.

Met dit “verhaal” of de “verhalen” heeft Van der Heijden in de eerste plaats het “verhaal” van Prof.dr. L. de Jong op het oog, diens boeken over de bezetting en diens verhaal op de televisie, in de eerste helft van de jaren zestig van de vorige eeuw. Daarin zou volgens Van der Heijden De Jong een beeld geschetst hebben van Nederland en de Nederlanders als een haard van verzet en als voor het merendeel bestaande uit verzetshelden.

Wij vinden deze karakterisering van De Jongs verhaal in hoge mate overdreven. Het is uiteraard ondoenlijk, en ook niet noodzakelijk, om dit hier aan de hand van De Jongs werken aan te tonen. Ons gaat het om het kwaad van de Tweede Wereldoorlog te zien in het licht van onze metafysische beschouwingen.

1520 Grijs Verleden, p. 9.

1521 G. Reve, *Verzameld werk*, deel 6, Amsterdam/Antwerpen, 2001, p. 313.

In dit licht menen wij, dat in Van der Heijdens schildering van het moreel-grijs verleden het gevaar schuilt, of dat daarin eigenlijk aan het daglicht treedt, dat dit kwaad daarmee evenzeer tot een moreel-grijs wordt verdoezeld.

Verder bedoelt Van der Heijden met het “verhaal over de oorlog”, de vele verhalen die mensen tijdens die periode in dagboeken hebben vastgelegd en die veel kunnen vertellen over die periode en de morele opstelling van de mensen in die tijd. Tenslotte bedoelt Van der Heijden met het verhaal over de oorlog in grotendeels negatieve zin, vergelijkbaar met zijn visie op het verhaal van De Jong, de verhalen die veel later over de oorlog werden verteld en die volgens hem de gehele bezettingsperiode donker kleurden doordat deze achteraf werd gezien door het zwartberoete glas van de herinnering aan de laatste acht chaotische maanden van de bezetting en de Hongerwinter.¹⁵²²

Bij dit laatste zouden we toch de volgende vraag willen stellen. Zou de bezetting zonder die laatste periode achteraf dan eigenlijk wel best zijn meegevallen? Een bevestigend antwoord op deze vraag wijzen wij als volstrekt onzinnig af. Bovendien veronachtzaamt Van der Heijden de zware gevechten

1522 Van der Heijden speelt de omstandigheden van het “laatste halfjaar”, de Hongerwinter, uit tegen de, in zijn visie, min of meer ‘normale’ omstandigheden van de voorafgaande jaren, opdat hij daarmee zijn beeld van het grijs verleden kan bevestigen. P. 149: “De polemiek tussen enerzijds De Jong en de slachtoffers en anderzijds Trienekens raakt de kern van de geschiedschrijving van de Tweede Wereldoorlog: was die oorlog – afgezien van het laatste, uitzonderlijke halfjaar waarover nauwelijks verschil van mening kan bestaan – nu zo zwart-wit (slachtoffers en helden, fout en goed, honger versus overvloed) als door De Jong wordt geschetst en door zijn leeftijdgenoten wordt herinnerd of was het helemaal veel gewoner, minder dramatisch en dus meer zoals Trienekens suggereert?” Het boek van G.M.T. Trienekens, *Tussen ons volk en de honger: de voedselvoorziening 1940-1945*, Wageningen, 1985, heeft kort na het verschijnen veel stof doen opwaaien. Ook bij Trienekens is de toon: in de jaren voorafgaand aan de Hongerwinter viel het reuze mee met de voedselvoorziening voor het Nederlandse volk. Het is mogelijk, dat deze door L. de Jong inderdaad voor de gehele oorlogsperiode als te zeer beperkt is afgeschilderd – Van der Heijden haalt via Trienekens De Jong hierover aan (Grijs verleden, p. 148/9 en p. 421: *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog*, 's-Gravenhage, 1976, deel 7, p. 708) –, maar dat neemt niet weg dat deze ook weer in de beklemmende context van de bezetting geplaatst en beschouwd dient te worden. Van die context was onder andere het bonnensysteem van de voedseldistributie een onderdeel, waarbij zelfs het functioneren daarvan met het volgende gepaard ging: het bonnensysteem was niet alleen een maatregel van de bezetter om de voedselverdeling ordelijk te laten verlopen, maar ook, omdat men voor het verkrijgen van de bonnen een vaste woon- en verblijfplaats diende te hebben, het onderduiken lastig te maken. Men kan begrijpen wat voor problemen dit opleverde voor al diegenen die voor onderduikers zorgden en voor deze laatsten uiteraard ook.

die in die periode in de zuidelijke provincies van Nederland zijn geleverd. Er werd niet alleen honger en kou geleden in het westen, maar er vonden ook vernietigende oorlogshandelingen in het zuiden en oosten plaats.

Van der Heijden meent dat hij kan laten zien aan de hand van de objectieve feiten van de eerste jaren van de bezetting – in de zin van: toen was het gewone leven voor de meeste Nederlanders niet veel anders dan in de jaren voor de bezetting –, en het zich neerleggen van het merendeel van de bevolking bij het feit van de bezetting, dat het voor de mensen allemaal wel meeviel en dat ze dat ook zo ervoeren en er (moreel-grijs) naar handelden.

Slechts een zeer, zeer kleine minderheid kwam wel spoedig in verzet, dat wil zeggen, dat deze begon met het vervaardigen en verspreiden van illegaal drukwerk,¹⁵²³ dat alles is algemeen bekend. Dat bijvoorbeeld sommige personeelsleden van Openbare Bibliotheken, om mogelijke represailles te voorkomen, al heel gauw bepaalde boeken en andere geschriften vernietigden waarvan ze veronderstelden dat de bezetter deze als subversief zou aanmerken, wijst er echter op dat ze wisten wat voor vlees ze in de kuip hadden.¹⁵²⁴

We zullen niet ingaan op al het feitenmateriaal dat Van der Heijden naar voren brengt, slechts op de grote lijn die hij daarin aanbrengt. De meeste feiten die Van der Heijden aanvoert, blijken dan het bewijsmateriaal te leveren voor zijn conclusie dat het merendeel van de mensen moreel-grijs was en dat er maar

1523 Opmerkelijk is het, dat de begrippen “illegaal” en “illegaliteit” suggereerden, dat de “legaliteit” van de bezettende macht legitimiteit bezat. Wij stellen daarbij nadrukkelijk dat deze niet democratisch was, de andere noodzakelijke voorwaarde om een werkelijke rechtsstaat te kunnen zijn. Deze macht en haar loyale uitvoerders presenteerden zich wel als een rechtsstaat, zoals het nazistische Duitsland zich ook als een rechtsstaat presenteerde, maar wij zouden het eerder een onrechtstaat willen noemen. Uiteraard bezat de nazistische rechtsstaat ook wetten die zich niet onderscheidden van wetten van een normale rechtsstaat, maar men kan zich daarop niet beroepen om de nazistische staat in algemene zin legitimiteit toe te kennen. Dat de bezettende macht op grond van deze pretentie het verzet “illegaal” achtte, weerhield het verzet en zijn sympathisanten er niet van zichzelf ook “illegaal” te noemen.

1524 Grijs verleden, p. 161: “Al op 15 mei 1940 haalde een bestuurslid van de bibliotheek Haarlem alles weg wat zijns inziens het ongenoegen van de Duitsers zou kunnen opwekken. (...) In september 1940 ontvingen de openbare bibliotheken van de koepelorganisatie een schrijven waarin opgedragen werd alle aan de Duitsers vijandige literatuur onmiddellijk te verwijderen.” Ook bij invallen, later tijdens de bezetting, door de Duitsers en Nederlandse helpers in woningen van particulieren werd vaak onderzocht wat de laatsten zoal in hun boekenkasten hadden staan. Men had daarom al vaak uit voorzorg de door de bezetter subversief geachte literatuur uit zijn boekenkast verwijderd, dat wil zeggen vernietigd of verborgen.

enkele helden en schurken waren en dat vooral Lou de Jongs verhaal een beeld ophing van “de” Nederlanders als onverzettelijke verzetshelden.

Om dat verhaal in die zin te ontzenuwen, schetst Van der Heijden de aard van de Nederlandse samenleving in de periode voor de bezetting, gedurende de eerste jaren van de bezetting en in de eerste jaren na het einde van de bezetting: deze karakterisering dient – of beter: is – zijn bewijs van het moreel grijs-zijn van het merendeel van de Nederlanders. De ellende van het laatste halfjaar – de Hongerwinter – is dan volgens hem later op de gehele periode van de bezetting geprojecteerd, waardoor het beeld ontstond van totale ontredde en ellende.

Aan deze waardering van het leefklimaat in Nederland gedurende de eerste jaren van de bezetting door Van der Heijden menen wij heel wat af te kunnen dingen. Nederland bevond zich die eerste jaren van de bezetting niet in een permanent oorlogsfront, zoals dat vanaf de Duitse inval op 22 juni 1941 tot begin mei 1945 wel het geval was voor grote delen van de Sovjet-Unie en in grote delen van Midden-Europa. Oorlogssituaties zijn er wat geweld en ellende betreft in gradaties, maar het blijven oorlogssituaties; zoals men in Nederland in die eerste periode ook in hoop en vrees betrokken was bij de Battle of Britain,¹⁵²⁵ toen Engeland er alleen voor stond.

In de jaren dertig van de vorige eeuw wilde Nederland koste wat kost neutraal blijven. Van der Heijden schetst hier het gezapige landje dat rust verlangde en dat zich buiten het woeden van het wereldgebeuren waande. Tegen een dergelijke schets is niet veel in te brengen, al was er in die tijd een kleine minderheid, Van der Heijden wijst er zelf ook op,¹⁵²⁶ die zich van het gevaar bewust was.¹⁵²⁷

1525 De luchtslag tussen de Britse RAF en de Duitse Luftwaffe zomer, herfst 1940.

1526 Grijs verleden, p. 86/87, 91, 93 en 94: “Zelfs anno 1939 was het nog steeds alsof Nederland bestond zonder buitenland. Slechts een enkeling zag dieper en realiseerde zich dat deze oorlog bij geen grens stilhield. Zo iemand was Menno ter Braak. (...) De Nederlandse politici hadden van dergelijke tragische gevoelens geen last. Ook tijdens de algemene beschouwingen van eind 1939 gingen ze door zoals ze altijd gedaan hadden: geen daden maar woorden. (...) Politieke neutraliteit was het stokpaardje van de Nederlandse politiek. (...) Door die langdurige afzijdigheid van het Europees toneel was Nederland (...) zelfgenoegzaam geworden. Onoplettendheid, ongefundeerd zelfvertrouwen en gebrek aan inzicht in de internationale ontwikkelingen waren het gevolg. (...) Slechts een zeer kleine minderheid van de bevolking had oog voor de dreiging die er van nazi-Duitsland uitging. (...) Toch blijkt uit reacties op de situatie van de joodse vluchtelingen dat bijna niemand beseftte wat er in Duitsland aan de hand was. (...) Mild was de houding tegenover nazi-Duitsland, kritisch de instelling tegenover degenen die in dit land geen toekomst hadden.”

1527 Als men als jongere generatie voortkomt uit dergelijke, vaak ook niet duidelijk tot een bepaalde zuil behorende, milieus, dan kijkt men inderdaad enigszins anders aan tegen Van der Heijdens bewijisvoering en conclusies. Zie ook Simon

Wij zetten bij Van der Heijden's bewijsvoering voor onszelf vele ontkennende kanttekeningen, en vooral ook relativeringen bij diens eigen relativeringen. Onder andere bij diens nogal grove relativering van de Tweede Wereldoorlog als zou deze, gezien in het perspectief van de menselijke geschiedenis, slechts een rimpeling in dat geheel zijn geweest en het kwaad dat daarin werd aangericht niet veel anders en niet veel meer dan wat reeds talloze malen in die geschiedenis heeft plaatsgevonden en nog steeds plaatsvindt.¹⁵²⁸

Gezien vanuit enigerlei andere plaats in het heelal is de gehele aarde *kwantitatief* gezien, en daarmee ook in kwantitatieve zin het verschijnsel mens en zijn geschiedenis op aarde, een nietigheid. Overigens zou dat ook een reden kunnen zijn de lier (harp) van de geschiedeniswetenschap aan de wilgen te hangen. Het morele is echter niet op een dergelijke kwantitatief relativierende wijze overboord te zetten. Van der Heijdens relativeringen stemmen overeen met wat hij zelf zijn – nogal negatieve – “mensbeeld” noemt, of vloeien zelfs daaruit voort. Op dit laatste komen we hieronder terug.

Het nazistische kwaad had zich vanaf 10 Mei 1940 in Nederland genesteld. Het stak al spoedig de kop op kort na de zomer van 1940, zes maanden na de inval, toen alle joodse ambtenaren ontslagen werden en daarmee ook alle joden die aan universiteiten aangesteld waren. De bekende rede van de Leidse hoogleraar R.P. Cleveringa op 23 november 1940 was een van de

Carmiggelt op Youtube: ‘Simon Carmiggelt en Fascisme’, waarin hij vertelt hoe hij jarenlang als jong journalist bijeenkomsten van fascistische groeperingen moest verslaan: <http://www.youtube.com/watch?v=jPY6PA9mH3c>

- 1528 Grijs verleden, p. 406-407: “Pogingen de Tweede Wereldoorlog in een bredere context te plaatsen of te vergelijken met andere oorlogen zijn in de loop der jaren wel vaker ondernomen maar, net zoals aan het slot van Het Koninkrijk, telkens op de tegenwerping gestuit dat de vernietigingsdrift van de nazi's iedere vergelijking zinloos maakt. (...) halverwege het laatste decennium van de twintigste eeuw, werd de stelling van de uniciteit van de Tweede Wereldoorlog door steeds meer feiten ondergraven. (...) Iedereen kon toen immers zien hoe op de Balkan, in Rwanda en elders mensen werden afgeslacht op een manier die onvermijdelijk aan Auschwitz deed denken. (...) Dan waren er nog de Armeniërs, die al sinds het begin van de twintigste eeuw aandacht vroegen voor de uitmoording van hun bevolkingsgroep tijdens de Eerste Wereldoorlog, Cambodjanen, die herinnerden aan het optreden van de Rode Khmer, en Ruslanddeskundigen die erop wezen dat de Stalinterreur tussen de twintig en veertig miljoen slachtoffers had gekost. (...) de geschiedenis leek één lange slachtpartij te zijn geweest. De moord op de joden was daarin niet meer dan een van de vele dieptepunten.” Bovendien is het een variant van het tu-quoque argument, waarmee over het algemeen en zeker in dit geval niets gediend wordt; het gaat erom door te dringen in de problematiek van goed en kwaad – toen en nu, en hier en daar – en wat deze betekent voor de menselijke existentie en dus voor het zelfbegrip.

reacties op die nazistische maatregel. Slechts enkele maanden later brak de februari-staking van 1941 uit. De aanleiding daarvoor waren gevechten tussen joodse jongemannen, die de toegang was ontzegd tot het café Heck op het Rembrandtplein in Amsterdam waar ze in de weekeinden kwamen dansen, en NSB-ers.¹⁵²⁹ Enkele dagen later kwam het daardoor tot gevechten op het Waterlooplein, waarop de Duitsers de gehele jodenbuurt afsloten en razzia's hielden. Hierop werd met de staking gereageerd.

We zouden kunnen zeggen dat Van der Heijden zich bijna geringschattend over deze staking uitlaat, daar hij erop wijst dat ze na enkele dagen doodbloedde en verder niets opleverde daar de terreur in de loop van de bezetting niet gestopt werd.¹⁵³⁰

Tegen deze feitelijke constatering is weinig in te brengen, maar wel het volgende. Hoewel Van der Heijden een mensbeeld hanteert dat in zekere zin een strikt psychologisch mensbeeld is, lijkt het of hij weinig gevoel heeft voor de psychische mechanismen die een rol spelen bij mensen die onder terreur leven.

We kunnen daarbij als uitgangspunt de volgende zinsnede nemen: “Lang nadat ze van de schrik bekomen was, kwam ze tenslotte met haar verhaal”

1529 www.februaristaking.nl/gesch.html

1530 Grijs verleden, p. 291: “Over de betekenis van het illegale woord heeft nooit discussie bestaan. (...) Anders ligt dat met de illegale daad, in het bijzonder het gewapend verzet. Zowel in de eerste jaren na de oorlog als recentelijk opnieuw zijn daarbij heel wat vraagtekens gezet. Een saillant aspect in dit verband betreft het resultaat van de Februaristaking (...). Traditioneel dateert men bij deze staking het begin van de anti-Duitse acties. Recent onderzoek suggereert echter dat het effect weleens precies omgekeerd geweest zou kunnen zijn aan wat altijd beweerd is: men schrok van de botsing en zocht vervolgens angstvallig naar een compromis (...). De Februaristaking zou in dit geval dus niet het groots begin zijn geweest van het ‘ik néém het niet’ (aldus de titel van de bloemlezing over het verzet van Evert Werkman), maar een korte flikkering van woede gevolgd door een armzalig ‘tja’.” De Februaristaking vond haar aanleiding in een vechtpartij op het plein genoemd naar een van de iconen uit de Nederlandse geschiedenis en cultuur – wat dat betreft niet anders dan revoltes of zelfs revoluties die vaak hun aanleiding, maar niet hun dieper liggende oorzaken, in iets dergelijks hebben. Wij denken hierbij bijvoorbeeld aan een historisch moment uit onze vaderlandse geschiedenis, de Belgische opstand en afscheiding van 1830, die haar aanleiding vond in (een aria van) de opera *La muette de Portici* van de Franse componist D.F.E. Auber, opgevoerd op 25 augustus 1830 in de Muntscouwburg te Brussel. Waar hadden de stakers hun zware wapens vandaan moeten halen om tegen de Duitse militaire overmacht een overwinning te kunnen behalen? Of had Van der Heijden liever gezien, dat er enige duizenden hedendaagse iconen van het witte doek onder het Nederlandse volk waren opgestaan en op dezelfde wijze als op het witte doek of televisiescherm de overwinning op het kwaad hadden behaald?

Dit is natuurlijk een cliché, maar het geeft wel een toedracht weer, die een algemeen psychologisch mechanisme tot uitdrukking brengt. Wanneer men door gebeurtenissen overrompeld wordt, zoals door de Duitse inval op 10 mei 1940, dan duurt het, afhankelijk van de aard en de ernst van de zaak en de psychologische – en morele! – habitus van de daarbij betrokken personen, kortere of langere tijd voordat men een adequaat antwoord heeft op het voorval of de nieuwe situatie.¹⁵³¹

Dit gold voor de komst van de bezetting en de geleidelijk voortschrijdende knevelende maatregelen van de bezetter en nog tal van andere ontwikkelingen, zoals daar waren: het moeten toetreden van kunstenaars tot de Cultuur Kamer, de loyaliteitsverklaring, de ariërverklaring, de – vrijwel geheel mislukte!! – pogingen tot nazificering van de bevolking door propaganda, de tewerkstelling in Duitsland, de executies van ‘illegalen’ of executies van willekeurige burgers als represaille-maatregelen en de ontwikkelingen aan de oorlogsfronten. Tegenover al deze van dreiging en angst doortrokken zaken, voor zover men daarmee direct of indirect te maken kreeg en voor zover men er voor open stond of zich er voor afsloot, moest men, terwijl het gewone leven uiteraard doorging, een psychische en morele houding weten te vinden.

Nederlandse burgers hebben niet, zoals bijvoorbeeld daarentegen wel de inwoners van Moskou, tankgrachten moeten graven of een geweer in hun handen gedrukt gekregen om de invallers een halt toe te roepen.¹⁵³²

1531 Nb. het psychologische onderscheid tussen mensen die primair of secundair reageren op iets dat hen overkomt. De laatste reactie-vorm vinden we bijvoorbeeld terug in de uitdrukkingen *l'esprit d'escalier* en *Treppenwitz*; bovendien spelen hier ook verschillen tussen mensen met betrekking tot hun verbale vaardigheid om aan gevoelens en gebeurtenissen uitdrukking te geven een rol.

1532 Te vinden in D. Shostakovich, a.w., p. 225 – met name de passage over de jonge componist Veniamin Fleishman, leerling van Sjostakovitsj, en andere bronnen. In de bataljons van de Volksmilities, van totaal 440.000 mensen, waren ook veel vrouwen. Men kon zich erop voorbereiden, want het duurde ruim vijf maanden voordat de Duitsers de buitenwijken van Moskou bereikt hadden.

Bron: www.go2war2.nl Te vinden onder: verdediging Moskou, <http://www.go2war2.nl/print.asp?paginaid=122> “De bevolking van Moskou had pas verscheidene dagen na de lancering van operatie Taifun begrepen dat hun stad in groot gevaar was. In de kranten stond niets over de Duitse successen. Op 8 oktober berichtte het legerorgaan de Rode Ster echter dat ‘het bestaan van de Sovjetstaat in gevaar was en dat er tot de laatste druppel bloed gevochten moest worden’. Op 12 oktober had de Pravda het over het vreselijk gevaar waardoor het land bedreigd werd. Diezelfde dag besloot het GKO het volk van Moskou op te roepen de aanleg van verdedigingsgordels uit te breiden tot binnen de stadsgrenzen. Meer dan 440.000 inwoners van Moskou werden gemobiliseerd om deze stellingen aan te leggen.”

Oorlogssituaties zijn er in gradaties; daar reageren mensen snel of niet snel, adequaat of volstrekt verkeerd op.

Zo zijn er ook de verhalen over de oorlog, die om allerlei psychologische redenen, ‘wederopbouw’- en verdringingsredenen pas veel later verteld werden. Daar staat weer tegenover dat jarenlang bij tal van familie-bijeenkomsten overal in Nederland direct vanaf het einde van de oorlog de oorlog een van de belangrijkste gespreksonderwerpen was, lang voordat De Jong met zijn verhaal kwam.

Dit zijn de vele psychologische redenen, naast nog vele andere, op grond waarvan Van der Heijdens karakterisering van het “grijze verleden 1940-1945” en zijn uitlating dat het verhaal over de oorlog de oorlog erger had gemaakt dan die was geweest, tegengesproken kan worden.

De Tweede Wereldoorlog is nog altijd een “spectaculaire gebeurtenis” – de term die Blom op een enigszins geringschattende manier ontleent aan de fascinatie die het publiek voor deze periode heeft.¹⁵³³ Maar deze gebeurtenis is nu juist spectaculair door de omvang van de vernietiging die ze heeft teweeggebracht. Van der Heijden gaat eigenlijk nergens in op het kwaad van de massale en gigantische uitbreiding van de oorlogshandelingen die de wereld niet eerder had gekend, waarvan Nederland inderdaad, vanuit dat gezichtspunt, maar een klein deeltje heeft meegekregen.

Op die massaliteit van het kwaad – waarvoor de Eerste Wereldoorlog nog het voorspel was – berust grotendeels de aandacht die men, waaronder ook de wetenschappers, ervoor heeft. Dus op een meer of minder impliciet of expliciet moreel oordeel over deze periode in de recente Europese geschiedenis.

Als Van der Heijden op het eind van de inleiding tot zijn boek stelt, dat deze periode in de Europese geschiedenis de principes van de Europese cultuur “scherp heeft gesteld”,¹⁵³⁴ dan zijn wij met onze beschouwingen in de voorafgaande hoofdstukken al dieper daarop ingaan en aanvaarden wij niet diens relativeringen die tezamen zijn moreel-grijze mantel van de ‘objectiviteit’ hebben gegeven en die geleidelijk het kwaad aan het geestesoog dreigt te onttrekken.

Hij zegt daar:¹⁵³⁵

“Maar om het bestaande beeld te veranderen moet het eerst beschreven en genuanceerd worden. (...) Ten overvloede: een andere invalshoek dan de traditionele betekent geen vergoelijking. Vergoelijking van wat destijds

1533 J.C.H. Blom, ‘De Tweede Wereldoorlog en de Nederlandse samenleving: Continuïteit en Verandering’ in: *Crisis, bezetting en herstel. Tien studies over Nederland 1930-1950*, Den Haag, 1989, pp. 164-183.

1534 Grijs verleden, 17.

1535 Grijs verleden, p. 17.

gebeurde is niet mogelijk en niet gewenst. Daarvoor is de noodzaak om in morele termen over oorlog en moord te blijven denken te groot. Wat dat betreft heeft de Tweede Wereldoorlog de principes van de westerse cultuur scherp gesteld. Wrang maar waar, dat is zijn grootste verdienste.”

Deze “verdienste” van de Tweede Wereldoorlog als een historisch-feitelijk kwaad met betrekking tot het scherp stellen van genoemde principes is mede tot uitdrukking gekomen in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens van de Verenigde Naties in 1948. Van deze als positief gestelde rechten hebben we echter al eerder gezegd, dat deze nog een metafysische onderbouwing behoeven.¹⁵³⁶ Deze schokkende ervaring is ook een van de belangrijkste motieven geweest om te streven naar een verenigd Europa.¹⁵³⁷

De tweeslachtigheid van de morele oordelen van de historici: er zijn feitelijk moreel verwerpelijke zaken, maar het verwerpelijke als zodanig laten zij in het midden

Zowel Blom als Van der Heijden erkennen de moreel kwade daden of de kwade effecten daarvan. Wat betreft het uitmoorden van de joden is Van der Heijden daarin volkomen duidelijk,¹⁵³⁸ al geeft hem dat tegelijk de mogelijkheid een

1536 Zie hoofdstuk 2.2 (‘Metafysica toegelicht aan de hand van de mensenrechten.’)

1537 Waaraan nu ook allerlei haken en ogen zitten.

1538 PP. 356-359: “Naast de voormalige collaborateurs was er nog een minderheid waaraan de bevrijding geen vreugde bracht en die zich, zij het om volstrekt andere redenen, verplicht zag te zwijgen: de joden. Dat kwam niet in de laatste plaats omdat er ook voor hun situatie nauwelijks belangstelling bestond. Al is het anno 2000 moeilijk voorstelbaar, tot het begin van de jaren zestig werd het leed van de joden beschouwd als niet meer dan een van de vele kwetsuren uit een pijnlijke periode. (...) In de eerste jaren na de oorlog bestond er voor het drama dat zich in deze bevolkingsgroep had afgespeeld, weinig aandacht. Hoewel eenieder de berichten over de massamoord kon vernemen en er ook wel iets van wist, domineerden afschuw, ongeloof, onbegrip, weerzin, ja zelfs antisemitisme. (...) het volslagen gebrek aan belangstelling voor het joodse leed bleek al meteen na de oorlog, bijvoorbeeld uit de talloze preken die overal in het land gehouden werden. De joden werden daarin slechts terloops genoemd, en altijd als niet meer dan een van de getroffen groepen. De ongeveer vijfduizend joden die uit de kampen terugkeerden, werden meestal onverschillig en beestachtig behandeld. (...) Niet alleen bestond er niet of nauwelijks aandacht voor het leed van de joden, men verweet hun ook dat ze klaagden. (...) Verbazing was er ook dat de teruggekeerde joden hun oude plek opeisten. (...) Joden moesten niet klagen maar dankbaar zijn. (...) Talrijk was het aantal gevallen waarin joden op straat uitgescholden werden.” Deze feiten en observaties kunnen zeker niet worden ontkend, maar er kunnen nog allerlei, minder verwerpelijke motieven

oordeel uit te spreken over de Nederlandse burgers die dit maar hebben laten gebeuren.¹⁵³⁹ Beiden laten het echter bij deze evidentie en gaan – uiteraard? – niet over tot een wijsgerige poging door te dringen tot het probleem van Goed en kwaad. Van der Heijden richt zijn aandacht uitsluitend op al die vele mensen die moreel-grijs waren, en betreft dit moreel-grijs zijn op het nogal negatieve beeld dat hij van de mens heeft. Dat impliceert dat Van der Heijden zich richt op feiten – want daar moet de wetenschapper zich toch aan houden, en de filosoof houdt daar uiteraard ook rekening mee – die een vermenging vertonen van “goed” en “fout”, waardoor er zich een zekere morele neutraliteit gaat voordoen; inderdaad, zo doen feiten, oppervlakkig gezien, zich vaak voor.

bij gespeeld hebben. Het onvermogen en de schroom geboren uit de diepe verbijstering die dit lot bij velen teweeg had gebracht – niet in het minst bij de directe slachtoffers zelf – om te kunnen praten over en navraag te doen over dat lot. Hier geldt mogelijk de volgende regel uit een gedicht van Alexander Pope: “For fools rush in where angels fear to tread.”

- 1539 In Yad Vashem staan 5200 namen ingeschreven van Nederlanders die joden in de jaren 1940-1945 gered hebben – Rechtvaardigen onder de Volken. Al diegenen die zich niet echt in deze materie verdiept hebben, kunnen dan tot de conclusie komen: “Slechts 5200, op een bevolking van 8 miljoen, dat is wel bedroevend weinig!?” Wanneer men echter tot de volgende overweging komt, dan moeten de zaken toch enigszins anders hebben gelegen. Naar alle waarschijnlijkheid zijn 102.000 Nederlands-joodse staatsburgers in de kampen vermoord, 5000 zijn uit de kampen teruggekomen. Ongeveer 25.000 joden doken onder, waarvan circa een derde toch werd weggevoerd (J.C.H. Blom, *Crisis, bezetting en herstel*, a.w., p. 77 en 89), denk bijvoorbeeld aan het gezin van Anne Frank en de andere medebewoners van Het Achterhuis. Dat betekent dus, dat toch zeer waarschijnlijk minstens tussen de 100.000 en 150.000 niet-joodse Nederlanders direct en indirect (denk bijvoorbeeld aan kinderen en andere gezinsleden van deze Nederlanders) bij de onderduik van joden positief betrokken zijn geweest. Op deze aantallen kunnen natuurlijk nog enige aanvullingen en correcties worden aangebracht – zoals bijvoorbeeld de “gemengd gehuwden”, waarvan de joodse wederhelft gevrijwaard was van het lot dat de anderen wachtte, maar die wel een “ster” moest dragen. Volgens L. de Jong zijn er tot september 1944 ongeveer 25.000 illegale werkers geweest die optraden in een vast organisatorisch verband. Niet meegeteld zijn individueel opererende verzetsmensen, onderduikers, huisvesters van onderduikers en overige niet bij een verzetsorganisatie aangesloten helpers van de illegaliteit. De Jong schat het totaal aantal illegale werkers, zoals door hem gedefinieerd, tijdens de gehele bezettingstijd op circa 45.000. (L. de Jong, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog*, deel 10b, Den Haag, 1981, pp. 744-746.) Naar schatting zijn er tijdens de bezettingstijd ruim 350.000 mensen kortere of langere tijd ondergedoken geweest. (J.C.H. Blom, *Crisis, bezetting en herstel*, a.w., p. 77 en 89.) Dus ook hier kan weer met grote waarschijnlijkheid gesteld worden, dat honderdduizenden, direct en indirect, voor deze onderduikers gezorgd hebben.

VanderHeijden verwijst de absolutetegenstelling Goed–kwaad daarentegen naar de sfeer van het religieuze, de sfeer die altijd al de beoordelingen en de wereldbeelden van de mensen gevormd heeft. Mythische wereldbeelden zijn ook doortrokken van de tegenstelling Goed en kwaad, zouden we daaraan toe kunnen voegen. Wat dat betreft is de scheidslijn tussen mythisch en religieus wereldbeeld zeer vaag. Maar voor Van der Heijden geldt deze tegenstelling nooit in die zin voor mensen, als zouden zij in “goede” en “slechte” mensen te onderscheiden zijn. Hier begint onze wijsgerige benadering van Van der Heijdens *Grijs verleden*.

De metafysicus legt zich niet neer bij de feitelijke constatering van het moreel verwerpelijke: de bovenhistorische belichting van goed en kwaad in de geschiedenis

De psychologisering van het kwaad, in de zin van goede of slechte menselijke hoedanigheden die op allerlei manieren en in allerlei gradaties in concrete mensen aanwezig zijn en zich in gedrag en handelingen uiten, berust op en voert tegelijk tot een psychologisch mensbeeld waarin het wezenlijke van de mens met betrekking tot Goed en kwaad niet meer tot uitdrukking kan komen.

Metafysisch beschouwd heeft de mens met zijn psychische hoedanigheden een innerlijke *verhouding* tot Goed en kwaad en vallen deze hoedanigheden niet zonder meer totaal samen met Goed en kwaad. Als eindig zelfzijn heeft de mens in principe een innerlijke – kennende en keurende – verhouding tot al zijn eigen lichamelijke en psychische eigenschappen en de daaruit voortvloeiende hoedanigheden in zijn omgang met de werkelijkheid.

Dat wil niet zeggen dat een psychologie of een sociologie van het kwaad, dus het wetenschappelijk onderzoek van goed en kwaad in psychologische zin en in het sociale leven zoals deze in allerlei gradaties en vermengingen in concrete mensen aanwezig kunnen zijn, geen zin zou hebben. Voor het onderzoek naar het kwaad in het sociale leven hebben we de criminologie, die tegelijk ook een verbinding kan aangaan met het onderzoek van de psyche en de sociale context van bijvoorbeeld de criminele psychopaat zonder gewetensfunctie, die behept is met gevoelsarmoede, vooral wat betreft diens inlevingsvermogen in anderen. De oorlogsmisdadiger is misschien een van de extreemste varianten van dit laatste type; maar we schieten er eigenlijk niets mee op als uit psychologisch onderzoek zou blijken, dat deze net zo een gewoon mens is als alle andere.¹⁵⁴⁰

1540 Het tegenwoordig gangbare sofisme draait dit dan om door te verklaren dat alle gewone mensen eigenlijk oorlogsmisdadigers (kunnen) zijn.

Want de problematiek van Goed en kwaad moet in de context van de metafysische opheldering van het zijnde als zijnde – waaronder primair en in het bijzonder de mens – geplaatst worden.

Daar de eindige zijnden, juist als eindig, (moeten) streven naar de verwerkelijking van hun zijn, streven naar wat ze in wezen eigenlijk zijn in het licht van het Goede, is kwaad alles wat dit streven tegenwerkt, hindert, afbreekt, corrupteert. Voor de mens geldt echter dat de zelfverwerkelijking niet een immanente drang tot het Goede is. Het streven naar zelfverwerkelijking dient in het licht te staan van het Goede, zodat dat streven dan ook naar zijn mate van goed of kwaad zijn beoordeeld kan worden.

Het ultieme, het diabolische kwaad is dan het streven zijnden juist in hun zijn teniet te willen doen, dus eigenlijk de intentie het zijnde als zijnde te vernietigen.¹⁵⁴¹

Die intentie openbaarde zich in de effecten van het nazisme. Het was toch kenmerkend voor het nazisme dat alles wat niet beantwoordde aan het nazistische ideaal van het (sociale) leven vernietigd moest worden.¹⁵⁴² Bovendien, of eigenlijk in de allereerste plaats, was het ‘ideale’ beeld dat het nazisme had van het samenleven door en door kwaadaardig.

We schieten er niets mee op als er voorbeelden gegeven zouden kunnen worden van leden van de NSDAP die misschien ook wel moreel-grijs, of misschien zelfs heel licht-grijs tegen wit aan, waren. Het gaat erom de kern aan te geven van het kwaad waarmee ze zich verbonden hadden.

Een belangrijke rol bij dit alles, dus bij de beoordeling van de wijze waarop mensen met Goed en kwaad omgaan, speelt het “mensbeeld” dat men daarbij heeft. Om dit complexe onderwerp, ons inziens, tot zijn eenvoudigste vorm te kunnen herleiden maken wij een onderscheid tussen empirische mensbeelden en het metafysische mensbeeld. Wij bedoelen daarmee het volgende: degenen die zich op empirische mensbeelden baseren, bouwen een dergelijk beeld omtrent “de” mens op uit de ervaring, uit welke en diverse bronnen die ook moge komen, die de betreffende personen met “de mensen” hebben gehad. Daarbij speelt uiteraard de subjectieve beoordeling en waardering een rol bij de constructie van een dergelijk mensbeeld. Een dergelijk empirisch opgebouwd mensbeeld gaat dan over het algemeen model staan voor het “wezen” van de mens: zo is de mens en niet anders.

1541 De problematiek van de eindige zijnden, die, om hun bestaan te kunnen handhaven, elkaar vernietigen, het meest uitgesproken is dat bij de levende “zijnden” het geval; hierin ligt, ons inziens, de grond voor de idee van de zondeval. Een negatieve bepaling van goed-zijn ligt dan in de intentie om deze val zoveel mogelijk tegen te gaan, de vernietiging van het andere/de ander zoveel mogelijk te minimaliseren.

1542 Hetzelfde geldt ook voor het verabsoluteerde communistische ideaal.

Dergelijke uit ervaring opgebouwde mensbeelden kunnen zeer uiteenlopend van aard en juistheidsgetrouw, in de zin van kloppend met de feiten, zijn, maar sterk schematiserend kunnen ze onderverdeeld worden volgens de tegenstelling: pessimistische en optimistische mensbeelden, met alle schakeringen die daar nog tussenin kunnen liggen.

Het pessimistische mensbeeld stelt over het algemeen dat “de” mens niet alleen neigt naar het kwaad, maar dat de mens voortdurend kwaad bewerkstelligt. Of ook, dat alle menselijk streven futiel is en op niets uitloopt. Dat laatste is bondig verwoord in de volgende regel van Jacob Winkler Prins,¹⁵⁴³ die door de schrijver W.F. Hermans als titel van een van zijn romans is gebruikt: “Niets, wordt er, niets, uit talloos veel miljoenen.”¹⁵⁴⁴

Het optimistische mensbeeld is daaraan uiteraard tegengesteld, maar kent allerlei gradaties, waarbij ook negatieve elementen zijn opgenomen. Het meest optimistische mensbeeld is wel datgene, dat de mens in staat acht de utopie te verwirkelijken. Waarbij het feitelijke streven om die utopie inderdaad te bewerkstelligen, altijd omslaat in het tegendeel: de terreur.

Het doorstoten naar het metafysische mensbeeld veronachtzaamt uiteraard het empirische niet, maar heeft een andere intentie en gaat anders te werk.

Van de empirische mensbeelden zouden we kunnen zeggen, dat die samengesteld worden uit kenmerken die de samensteller in het gedrag van mensen opmerkt en die beperkt blijven tot kenmerken die allen toekomen, algemene kenmerken samengebundeld tot een mensbeeld – we zouden dat dus een soort van inductie kunnen noemen.

De metafysicus tracht door de veelheid van verschijnselen inderdaad door te dringen tot het (zijnde!) wezen van de mens, waarvan genoemde verschijnselen de uitdrukking zijn. Waarbij dus het (zijnde) wezen van de mens niet onmiddellijk samenvalt met die verschijnselen, noch een soort van algemeenheid is die de mensen toekomt door van individuele bijkomstige verschillen te abstraheren om zo tot het “gemeenschappelijke” te komen. Uiteindelijk moet dit leiden tot de bepaling van het wezen van de mens als (zijnde) geestelijk wezen; het wezen dat zich verhoudt tot Goed en kwaad, een verhouding die zowel kan leiden tot optimistisch stemmende feiten als tot pessimistisch stemmende feiten, en alles wat daar nog tussen kan liggen.¹⁵⁴⁵

1543 Dichter, schilder, 1849-1904, zoon van de samensteller van de *Winkler Prins Encyclopedie*.

1544 Hermans heeft deze regel als motto voor zijn roman gebruikt en de laatste vier woorden daarvan als titel voor zijn roman: *Uit talloos veel miljoenen*, Amsterdam, 1981.

1545 Zie in dit verband het onderscheid dat Barendse maakt in de studie ‘Over de graden in het zijn’ tussen de abstractie-methode en de sublimatie-methode, waarbij de laatste methode leidt tot de metafysische bepaling van het wezen

Dat wil dan zeggen, daar wij ons in dit hoofdstuk met Goed en kwaad bezig houden, dat de metafysicus wil en kan laten zien, dat zijn en wezen van de mens zich verhoudt, en wel zich vrij verhoudt, tot Goed en kwaad. Terwijl in de empirische mensbeelden goed en kwaad als een soort, eventueel psychologische, algemene kwaliteiten van de mensen en hun gedrag worden opgevat. Dat volgt eigenlijk uit de wijze waarop dergelijke mensbeelden tot stand komen, daar deze tot de “feiten” worden beperkt en dus goed en kwaad evenzeer tot feiten worden gereduceerd.

Het metafysische mensbeeld is daarentegen beter in staat de historiciteit van de mens tot uitdrukking te brengen, daar het de historische gebeurtenissen wil begrijpen vanuit beginselen die in de veelheid van verschijnselen tot uitdrukking komen; uiteindelijk is dat het eindige zelfzijn in zijn relatie tot het absolute.

Hegels “ken uzelve”, waarmee hij zijn geestesfilosofie begint drukt nu precies deze metafysische intentie uit.

Mensbeelden hebben uiteraard ook een innige verbinding met levensbeschouwingen – en niet in het minst ook met onderwijs –, vandaar dat onze behandeling van de Tweede Wereldoorlog in verband met Goed en kwaad ook doorwerkt naar ons tweede onderwerp.

Mensbeelden

Thomas Mann¹⁵⁴⁶ heeft met zijn allegorische roman *Der Zauberberg* uit 1924 op literaire wijze de morele ziekte van Europa, waar de Eerste Wereldoorlog uit voortkwam, verwoord. Zijn roman *Doktor Faustus* van twintig jaar later is in die zin een vervolg daarop. In het eerste boek is het de gemeenschap van de door tuberculose aangetaste burgers uit vele Europese landen die in het sanatorium in het hooggebergte hun ziekte koesteren, ver van de ontwikkelingen die zich ondertussen in het laagland voltrekken. Het tweede boek is de levensbeschrijving van de twintigste-eeuwse, fictieve Duitse componist Adrian Leverkühn die zijn ziel aan de duivel heeft verkocht om een groot componist te kunnen worden – waarbij voor Mann de componist model staat voor de verwording van de Duitse natie en haar cultuur; en, evenals in de vorige roman, voor de crisis van de Europese cultuur, voegen wij daar aan toe. Dit gaat ten koste van zijn gevoelsleven ten opzichte van zijn medemensen en ten koste van zijn geestelijke gezondheid, daar hij uiteindelijk in diepe waanzin vervalt.

– en daarmee tot een onderscheid in zijnsgraden van zijnde wezens; B.A.M. Barendse, a.w., p. 27 e.v.

1546 Generatiegenoot van Max Scheler.

Mann ontvouwt hier dus een mensbeeld, ook al wordt dat vertegenwoordigt door een veelheid van diverse – voor de lezer bijna levende – personages in het sanatorium en in de figuur van de op zichzelf betrokken en slechts voor zijn kunst levende componist, van “de” Europese mens, of, nog specifiek, de Europese *burger*. Het is een mensbeeld, dat nagenoeg het metafysische raakt – de gesprekken tussen de dictatoriale Nafta en de humanist Settembrini hebben eigenlijk deze strekking –, dat is niet zo vreemd daar het de Europese mens betreft die leeft vanuit de geest van de moderniteit.

Thomas Mann, de grootburger van huis uit, koos op grond van zijn ervaringen als twintigste-eeuwer tenslotte voor de democratie. Ondanks de negatieve ervaringen bleef zijn mensbeeld een positieve waarde behouden.

Hoe anders is dat bij W.F. Hermans, met wiens mensbeeld Van der Heijden zich kan vereenzelvigen.¹⁵⁴⁷ In Hermans “sadistisch universum” is de mens

1547 Zie p. 190: “Het zegt ook iets over de aard van de naoorlogse Nederlandse samenleving waar ‘nauwelijks ooit een poging gedaan [werd] het verschijnsel van het landverraad objectief te bestuderen. Men heeft de landverraders, NSB’ers enzovoort van stonde af aan overladen met berispingen en preken, maar na de constatering dat zij slecht en misdadig waren, zich niet verder in de feiten verdiept’ Aldus W.F. Hermans.” P. 354: “Willem Frederik Hermans (...) Een leven lang zou hij proberen te begrijpen wat er gebeurd was. Het lukte hem niet. Hij vond slechts chaos, toeval en mislukking. Vandaar dat hij nooit genoeg nam met het klassieke beeld van de collaborateur (of verzetsheld).” Dan haalt Van der Heijden Hermans aan: “Wij leven in een vervalste wereld. Er zijn alleen dezelfde woorden die worden herhaald, maar er wordt niets mee gezegd.” Van der Heijden vervolgt: “‘Collaboratie’ en ‘verzet’ waren van die woorden. Ze werden voortdurend herhaald maar ze verduidelikten niets. Integendeel, ze verhulden. De werkelijkheid was, aldus nog steeds Hermans, gecompliceerd. ‘Goed’ en ‘fout’ liepen door elkaar. Iemand kon door toeval ‘goed’ zijn en om dezelfde reden ‘fout’. Soms wist zo iemand niet eens tot welke categorie een bepaalde daad behoorde.” De romancier Hermans heeft zijn boeken en de daarin figurerende personages immer uit een grijze stof geweven, ook het leven zoals dat onder professoren en onder talloos veel miljoenen onder gewone omstandigheden geleefd werd en dat niet door een oorlogssituatie of gewelddadige bezetting beheerst werd. Het is voor ons nauwelijks een vraag of het perspectief van Hermans op de mensen in het algemeen en op hun handel en wandel tijdens de bezettingstijd in het bijzonder, het laatste woord kan hebben – een woord dat wel ‘absolute’ gelding heeft voor Van der Heijden. Daar Hermans’ wereldbeschouwing sterk bepaald werd door een soort van natuurwetenschappelijke visie op mens en wereld, een perspectief waar binnen de mens een vreemdeling in dat natuurwetenschappelijke, harteloze universum bleef en zodoende ook een vreemdeling voor zichzelf, een vreemdeling die eigenlijk geen menselijke zin en betekenis aan zijn leven in het algemeen en zijn eigen daden in het bijzonder kon onderkennen – een wereldbeschouwing die wij vanwege haar verabsoluteerde beperktheid afwijzen. Hermans achtte

eigenlijk tot niets goeds in staat. Uit talloos veel miljoenen komt eigenlijk alleen maar gezeur, kleinheid, onoprechtheid, ellende voort. De mens bezit in dit universum van Hermans geen te verwerkelijken relatie tot het Goede; ofwel, de mens weet van die relatie niets te maken.

Ondanks zijn grauwe mensbeeld schets Van der Heijden ons Arthur Seyss-Inquart¹⁵⁴⁸ in enkele lijnen daarentegen als een intelligent en hoogontwikkeld, hoogbeschaafd en gevoelig mens. Teneinde de lezer ervan te overtuigen, dat de nazi's niet allemaal stompzinnige primitieve misdadigers waren. Daar kunnen we tegenover stellen dat de verbinding van intelligentie en het kwaad het allergrootste gevaar kan opleveren.

Seyss-Inquart was dus, zoals hij door Van der Heijden wordt belicht, het prototype van de intelligente, hoogopgeleide en kunstzinnige grootburger.¹⁵⁴⁹ Hij hield van muziek. Wij kennen natuurlijk de verhalen over

het kennelijk wel zinvol om een heel leven lang romans en essays te creëren waarin hij dit wereld- en mensbeeld tot uitdrukking kon brengen. We zouden dit perspectief de tot het uiterste opgevoerde laatmoderne variant van de eerste regel van Franz Schuberts en Wilhelm Müllers *Winterreise* kunnen betitelen: "Fremd bin ich eingezogen, fremd zieh' ich wieder aus."

1548 Hoogste autoriteit, Reichskommissar in bezet Nederland. In die functie verantwoordelijk voor de moord op de joodse Nederlandse staatsburgers. Grijs verleden, p. 170-171: "In tegenspraak tot het gebruikelijke beeld was Seyss-Inquart naast een hard en geslepen politicus echter ook een gevoelig, gelovig en intelligent man. (...) Moeilijker is het te aanvaarden dat Seyss-Inquart een intelligent man was. Intelligentie en nationaal-socialisme lijken onverenigbaar. Al op jonge leeftijd bleek hij echter over buitengewone capaciteiten te beschikken en in zijn werk stak hij altijd met kop en schouders boven zijn omgeving uit. Zijn advocatenpraktijk in Wenen bracht hij tot grote bloei. (...) het lijkt onvoorstelbaar dat een schone-handenbeul als Seyss-Inquart over zoiets als gevoel zou kunnen beschikken. Toch was dat zo. (...) Als kind was hij stil, teruggetrokken en melancholiek. (...) Die teruggetrokkenheid verklaart ook zijn voorliefde voor bergen en muziek."

1549 Met deze kenschetsing van Seyss-Inquart abstraheert Van der Heijden van de context van het nazisme waartoe deze man zich positief verhiel; en blijft dus inderdaad slechts de poging van Van der Heijden over te laten zien dat nazi's niet allemaal barbaren waren. Een bewijsvoering die eigenlijk tot niets leidt. Deze toch enigszins sentimenteel te noemen karakterisering van de nazi Seyss-Inquart door Van der Heijden willen we met het volgende aanvullen, om de zaken waar het om gaat recht te doen. Daartoe zullen we enige passages uit het boek *Humanity* opvoeren in het besef dat deze kwestie, die al door velen grondig is onderzocht – het ontstaan en de aard van de "nazi mentaliteit" –, op zichzelf een uitvoerige behandeling vereist; we beperken ons echter tot het volgende. In het begin van het hoofdstuk 'The Nazi Moral Identity' (p. 355) uit *Humanity; a moral history of the twentieth century* (London, 1999) stelt Jonathan Glover: "(...) the Nazis were not amorlists. They thought of themselves as living by a

de kampcommandanten die vaak ook heel goede huisvaders en liefhebbers van kunstmuziek waren.¹⁵⁵⁰ Hij hield van “Mozart, Wagner, Bruckner en andere grote componisten uit de achttiende en vooral negentiende eeuw.”

In het najaar van 1945 schreef Seyss-Inquart in gevangenschap een filosofisch getint essay, waarvan het kernbegrip *Erkennung* was, en waaruit Van der Heijden enkele punten belicht.¹⁵⁵¹ De mens is, in tegenstelling tot het dier, tot zelfreflectie in staat. Dit verheft hem boven zichzelf, maar hij raakt daardoor tevens gespleten in zichzelf. “Vandaar het voortdurende verlangen die gespletenheid op te heffen en zich opnieuw in de orde van de schepping te scharen. Dat lukte bijna nooit. ‘In seltenen Augenblicken ahnt der Mensch die

post-Christian morality, which gave them a strong sense of their own moral identity.” Een van de belangrijkste voorwaarden daarvoor was het uitbannen van alle spontane gevoelens van mededogen ten opzichte van anderen, zeker als deze anderen als de vijand of als minderwaardig – gemeten aan de nazi maatstaven – werden beschouwd. Daarvoor kwam in de plaats het aankweken van emotionele hardheid, ten opzichte van zichzelf, maar vooral ook tegenover de vijand. Dit behoorde tot het ‘pedagogisch-didactische’ programma bij de heropvoeding van het Duitse volk – met name op scholen en in de Hitlerjugend. Gezien in dit licht kan bijvoorbeeld het schreien van hete tranen door “gebildete” nazi’s bij gevoelsvolle muziek als extreme sentimentaliteit worden aangemerkt. Deze meedogenloosheid ging gepaard met een tot het uiterste doorgevoerd, geperverteerd plichtsbesef, waarbij beide zijden van deze morele identiteit elkaar uiteraard versterkten. P. 358: “The SS, despite its central role in the brutality and killings, had a conception of itself as a moral elite. Its catechism said that ‘the prisoner’ (EB/FB: een eufemisme voor de concentratiekamp gevangene) must know that the guard represents a philosophy superior to his, an unblemished political approach and a higher moral level (...). But their idea of a higher moral level is a dramatic illustration of the limitations of a morality detached from concern for others.” Bij het al of niet “fout” zijn geweest, gaat het dus om de vraag hoe en in welke mate men zich verhiel tot de nazi mentaliteit, door ons de “context” tijdens de bezettingsjaren genoemd. Nogmaals: Van der Heijdens opvoeren van Seyss-Inquart als beschaafde, niet-barbaarse nazi bewijst dus niets positiefs. We zouden zelfs kunnen zeggen: integendeel, het maakt het alleen maar erger. Met deze kenschetsing van Seys-Inquart abstraheert Van der Heijden van de context van het nazisme waartoe deze man zich positief verhiel; en blijft dus inderdaad slechts de poging van Van der Heijden over te laten zien dat nazi’s niet allemaal barbaren waren. Een bewijsvoering die eigenlijk tot niets leidt.

1550 Vgl. D. Shostakovich, a.w. over dit fenomeen p. 125/6: “Sometimes they say or write that the directors of the German death camps loved and understood Bach and Mozart. And so on. That they shed tears over the music of Schubert. I don’t believe it. It’s lies, made up by journalists. Personally, I’ve never met a single executioner who truly understood art.”

1551 We kunnen ons de vraag stellen of Seyss-Inquart trekken vertoonde van de veroemde Adrian Leverkühn.

Schöpfungsnähe'. In een postscriptum tekende Seyss-Inquart aan dat hij in deze gedachten – de gespletenheid van de mens en het verlangen daaraan een eind te maken – het thema uit Bruckners Derde Symfonie hoorde.”¹⁵⁵²

Met dit laatste wordt waarschijnlijk het hoofdthema uit het eerste deel van Bruckners symfonie bedoeld. Seyss-Inquart zal misschien die gespletenheid en dat verlangen in dat thema hebben gehoord door het kopmotief van dat thema, door het gehele orkest unisono en fortissimo gebracht, dat een snauwerig-agressieve wanhoop tot uitdrukking lijkt te brengen; misschien associeerde hij dat motief onbewust ook met zijn Führer.¹⁵⁵³

Voor Seyss-Inquart was kennelijk de vraag naar het absolute en het verlangen van de mens in eenheid daarmee te zijn een existentieel probleem. Uit zijn formuleringen blijkt dat hij, zoals vele anderen uit zijn cultuurkring die doorgeleerd hadden, kennis had genomen van de kantiaanse en idealistische filosofie.

Anton Bruckner,¹⁵⁵⁴ deze met zijn tijd dissonerende negentiende-eeuwer, deze aandoenlijke *Trottel* in het sociale verkeer – volgens tijdgenoten – en groot kunstenaar en grote geest was, ondanks zijn provinciale dorpse afkomst, natuurlijk ook met die gespletenheid van de moderniteit in aanraking gekomen. Het geweld, de massale klank van de eerste delen van zijn symfonieën en het vaak demonische karakter van de scherzi drukken het mysterieuze oprijzen van de natuur, van de wereld in haar gigantische en tegelijk van pijn en barensweeën vervulde macht tegenover de nietige mens uit. Maar dat heeft niet het laatste woord: het zijn de langzame delen, de adagio's, deze wandelingen door het paradijs en de verstilde momenten in de van geweld en macht vervulde allegro-delen die de sfeer van het absolute evoceren.¹⁵⁵⁵ Vandaar dat de laatste delen van de symfonieën die de ervaring van die sfeer hebben doorgemaakt tenslotte de wereld in al haar luister tot klinken kunnen brengen.

Bruckners muziek is absolute muziek, ze heeft geen programma, zoals veel laat-negentiende-eeuwse muziek dat vaak wel had. Maar ze drukt wel het

1552 Grijs verleden, p. 171.

1553 Te vinden in de Universal uitgave, kleine partituren, van Bruckners derde symfonie, bij letter A.

1554 Ansfelden 1824 – Wenen 1896.

1555 Vgl. met onze beschouwing van Beethovens laatste pianosonate, hoofdstuk 1.6. Zie ook Kees Fens 'Hymne op de saaiheid', *De Volkskrant* 8 december 2005: “Zondagmiddag hoorde ik op de radio de achtste symfonie van Bruckner. Aan het einde van het uiterst trage deel zat ik, als vaak bij Bruckner, in een dal van leegte en tranen...” Het blijft in het ongewisse wat Kees Fens bewoog tot dat “dal van leegte en tranen”, maar wij denken: het besef dat het paradijselijke dat door Bruckner wordt geëvoceerd hier op aarde niet voor ons is weggelegd.

wereldbeeld uit van deze zeer godvruchtige man met een groot hart, dat het tenslotte fysiek begaf.

Er is een gedicht van Martinus Nijhoff,¹⁵⁵⁶ uit de bundel *De Wandelaar* uit 1916, waarin deze zijn receptie van Bruckners muziek tot uitdrukking brengt. Maar daarin komt merkwaardig genoeg de sereniteit die de wereld en de mens met het absolute verbindt, niet of nauwelijks aan bod. Nu kan dat ook aan het tijdstip waarop dit gedicht werd geschreven hebben gelegen, toen de Eerste Wereldoorlog volop woedde.

Bruckner

Een groot verdriet in 't ernstige profiel
 Dat neerwaarts kijkt, en machteloze handen.
 Maar als hij riep, dan daverden de landen
 En was 't alsof een vuist op aarde viel.
 Wij moeten met den brand der wereld verbranden,
 Leven moet ondergaan naar 't God geviel – De breede vleugels
 van een menschenziel
 Vliegen zich stuk tegen de harde wanden.

's Nachts kijken oogen waar het donker scheurt,
 Stemmen verwaaien wirwar door de boomen.
 Een man ligt plat in 't natte gras en schreit,

Maar glimlacht als de horizon weer kleurt:
 Hij ziet een dag over zijn moeheid komen,
 Een nieuwen dag, een nieuwen dag van strijd.

Tegen het eind van zijn boek citeert Van der Heijden de literator P.H.Ritter jr.¹⁵⁵⁷ met de volgende woorden: “Wij hebben de verloochening van de vijfde Mei te zien binnen het kader van de algemene ontluistering van het leven, die het kenmerk is van deze tijd.”

Wij kunnen daar geheel in meegaan: de Tweede Wereldoorlog is te beschouwen als een uitvloeisel van “de algemene ontluistering van het leven”

1556 1894-1953. Zijn debuut als dichter vond plaats in 1916, toen de bundel *De wandelaar* verscheen. In 1924 publiceerde hij *Vormen*. In romantische verzen uitte hij zijn gevoelens van angst, eenzaamheid en het verlangen naar ongerept kind zijn. In de gedichten *Awater* (1934) en *Het uur U* (1936/37) beschrijft hij het mysterie achter alledaagse dingen en gebeurtenissen.

1557 P.H. Ritter, 1882-1962; *Grijs verleden*, p. 373.

die – naast positieve krachten – in de Europese cultuur haar verwoestende werk heeft gedaan. De 5e Mei zou nu juist de weerlegging van die ontluistering moeten zijn. Maar de viering van de 5e Mei is op benepen wijze in feite afgeschaft en de 4e Mei is tot een door de autoriteiten in bezit genomen protocollair ritueel geworden, waaraan dan nog eens op vaak modieuze wijze hedendaagse ellende van de wereld wordt gekoppeld. Terwijl dit laatste verbonden zou moeten worden met het waarom van de luister van de 5e Mei.

Op die 5e Mei zou dan bij wijze van spreken in straten en op pleinen veel Bruckner moeten klinken, om de luister van de wereld tot klinken te brengen.

Moreel oordelen?

Wanneer kan een historicus *als wetenschapper* uit de door hem objectief weergegeven feiten en hun samenhangen een moreel oordeel uitspreken over deze feiten en de daaraan ten grondslag liggende actoren? Dat kan hij niet. Dat kan hij alleen op grond van zijn geweten, als persoon die de feiten moreel keurt. Dit stelt twee fundamentele eisen aan een auteur die bij het schrijven van een dergelijk boek zijn wetenschapper-zijn en zijn moreel-persoon-zijn met elkaar verbindt:¹⁵⁵⁸ een objectieve, verifieerbare weergave van de feiten en een moreel oordeel dat zowel als moreel oordeel gefundeerd is alsook als zodanig op deze feiten betrekking heeft. Wij menen aangetoond te hebben dat Van der Heijden in beide opzichten tekort schiet.

De twintigste eeuw in het algemeen en de Tweede Wereldoorlog in het bijzonder zijn niet slechts een fase in de geschiedenis van Europa, maar ook, als laatmoderniteit, een zekere afsluiting daarvan; een afsluiting van haar geschiedenis, die echter nog als zodanig, dus wijsgerig, begrepen moet worden.

Zoals we hebben gezien vormt in Hegels geestesfilosofie de wereldgeschiedenis de systematische overgang naar de absolute geest. Wij hebben het wezen van deze overgang – als historiciteit in de zin van Hollak – begrepen als de wijze waarop de mensen de overgang naar hun zelfzijn en daarmee naar het absolute voltrekken. Dat wil zeggen, dat de menselijke geschiedenis, naar haar wezen begrepen, het verhaal is van het morele streven van allen de absolute geest te verwerkelijken, waarin de Tweede Wereldoorlog als feitelijk gebeuren en als symptoom van de morele crisis van Europa haar negatieve rol heeft gespeeld.¹⁵⁵⁹

1558 Een verbinding die overigens Lou de Jong verweten werd, waarbij Van der Heijden De Jong ook nog verwijt dat hij de feiten in moreel opzicht overtrokken zou hebben.

1559 Geschiedenisonderwijs speelt in het onderwijs, volgens ons, een zeer grote rol, althans, zou dat behoren te spelen. Met ons bovenstaande betoog hebben we

Over de zin van standvastig onderzoek naar de morele lading van de Tweede Wereldoorlog

Met het bovenstaande betoog over Chris van der Heijdens *Grijs verleden* hebben we enig licht laten schijnen op het polemische woud dat gegroeid is op de morele beoordeling van de Tweede Wereldoorlog. Hieronder zullen we op dit alles nog dieper ingaan met de bedoeling, te voorkomen dat men door de historische gebeurtenissen als een moreel grijs op grijs te schilderen tenslotte de wegen en dwaalwegen van goed en kwaad in deze gebeurtenissen en in het algemeen niet meer van elkaar zou kunnen onderscheiden.

Met dit doen verbleken van die foto's uit het album dat *Tweede Wereldoorlog* heet, wordt tevens, en dat is de zaak waar het om gaat, het werkelijke zoeken naar en het zoveel mogelijk droogleggen van de giftige bronnen van dit kwaad dat in de Europese cultuur aanwezig was, de pas afgesneden. Dit kwaad, dat de tegenhanger was van alle positieve, humane elementen van diezelfde cultuur.¹⁵⁶⁰

Juist in die tegenstelling tussen de erkenning van de absolute waarde van de individuele mens die gelegen is in de boezem van de Europese cultuur enerzijds¹⁵⁶¹ en de voor die periode specifieke wandaden¹⁵⁶² tegenover mensen

duidelijk willen maken, dat dat in deze tijd niet los te maken valt van morele vragen, maar dan dienen zowel de historische feiten alsook de morele vragen en antwoorden zo zuiver mogelijk te worden gepresenteerd. Waar dat toe leidt als men zich daar niet aan houdt, willen we met het volgende, enerzijds hilarische maar anderzijds eigenlijk tragische, voorbeeld illustreren. De Nederlandse cabaretier Hans Teeuwen brengt in zijn sketch *Bijbelvertelling* het tegenwoordig wijdverbreide gebrek aan historische kennis en het daarmee gepaard gaande gevaar van moreel onbegrip met de volgende vernietigende oneliner tot uitdrukking: "En dan hebben de mensen het wel over de oorlog en de joden en zo, maar die Duitsers waren ook geen lieverdjes, hoor!" Gevonden op Youtube onder: Hans Teeuwen, Bijbelvertelling. http://www.youtube.com/watch?v=wpVHH_0YG6M

1560 A. den Doollaards visionaire boek *Het hakenkruis over Europa* uit 1938 (herdruk Amsterdam, 2004). Helaas was de auteur in die tijd zelf weer aanhanger van Stalins Sovjet-Unie. Zie ook hoofdstuk 1.1. ('Over de verdeeldheid tussen de mensen'): Josef Roths doorzien van het virulente kwaad van het nationaal-socialisme in de vroege jaren twintig.

1561 Zie WU 5, § 209: het behoort tot de hedendaagse beschaving, dat "Der Mensch (als Ich, als allgemeine – het allen toekomende – Person) gilt, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener, u.s.f. ist."

1562 Waaronder de oorlogshandelingen in al hun facetten en niet alleen de genocide van joden en zigeuners, de kenschetsing van o.a. ook het Slavische en het zwarte 'ras' als Untermenschen en daarmee gepaard gaande wandaden, alsmede de vernietiging van verstandelijk- en lichamelijk gehandicapten. AktionT4 was

waarvan deze waarde expliciet ontkend werd, aan die tegenstelling afgemeten, kan gesproken worden van de uniciteit van die wandaden, die tevens het diabolische kwaad vertegenwoordigen.

Moreel in het reine komen

Het was de morele catastrofe van de Eerste Wereldoorlog die de Duitse filosoof Max Scheler – aanvankelijk zoals velen die oorlog als spanningsontladend met enthousiasme begroetend –, in 1917 tot overwegingen bracht die hij in 1918 de titel gaf: ‘Politisch-rechtlichen Rahmen und *moralische*¹⁵⁶³ Bedingung eines kulturellen Wiederaufbau Europas’. In dit essay beperkt hij zich tot een beschouwing over wat hij noemt het “culturele en geestelijke herstel” van Europa. In zijn visie, en daarin stond hij niet alleen, moesten de aantoonbare, feitelijke oorzaken voor de Eerste Wereldoorlog naar hun diepste grond begrepen worden als voortkomend uit een morele decadentie van de Europese cultuur. Een nieuw moreel en cultureel elan achtte hij mogelijk en uiteraard noodzakelijk, maar daartoe moesten oude bronnen gereinigd en nieuwe onbesmette bronnen aangeboord worden.

Vooreerst schetst hij de wijze waarop de nationale staten van Europa in de toekomst met elkaar dienen om te gaan, anders dan in de voorafgaande periode die gekenmerkt werd door machtsstrijd en tegenstrijdige belangen. Culturele uitwisseling tussen de staten onderling maar zeker ook met “het oosten”, ofwel Azië, een verhouding van “geven en nemen”, heeft daarbij de hoogste prioriteit. Tezamen moeten de Europese staten ook hun politieke houding ten opzichte van Amerika bepalen – na meer dan negentig jaar speelt dat nog steeds. Een strikte scheiding van kerk en staat zal er moeten zijn en de politieke, maatschappelijke en culturele verhoudingen zullen gedragen worden door en doortrokken zijn van sociaal-democratie en een vernieuwd christendom, de vermolmde burgerlijk-liberale politiek en het daarmee samenhangende kapitalisme wijst hij fel af.

Nieuwe, moreel verbeterde verhoudingen tussen de Europese staten, min of meer overstemmend met de wijze waarop Scheler die voorzag, daar lijkt het recentelijk enigszins op te gaan lijken. Zouden we echter met de morele beerput waaruit de Tweede Wereldoorlog de kop opstak al klaar kunnen zijn?

de codenaam van nazi-Duitslands eugenetische euthanasie- en verplichte sterilisatieprogramma. Het programma werd in oktober 1939 gestart op bevel van Adolf Hitler.

1563 Opgenomen in M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern, 1968, pp. 405-421; onze cursivering.

Het volmondige “ja” waarmee sommigen hierop menen te moeten antwoorden berust eerder op – moreel verdachte? – retoriek, dan de hier gestelde vraag.

Het herstel van de Europese cultuur – waaronder ook haar verhouding tot andere culturen –, is nog lang niet afgerond en zo zijn we ook nog niet klaar met die oorlog, om dat we de crisis van de Europese cultuur nog niet achter ons hebben gelaten.

Het handwerk van de geschiedeniswetenschap met betrekking tot het morele

Het verzamelen van relevante historische feiten en het tot betekenisvolle patronen verbinden is voor historici en sociale wetenschappers in het algemeen een moeilijke en soms een bijna niet af te ronden taak. Dit kan ons er al op wijzen dat een *morele* beoordeling en analyse van complexe gebeurtenissen minstens zo zwaar is. Maar tegelijk is een morele beoordeling gemakkelijker en directer: een wandaad is een wandaad is een ondaad. De veelvuldige factoren die tot een dergelijke handeling leiden, de context waarbinnen deze zich afspeelt kunnen tot op grote hoogte een – moreel neutrale – verklaring ervoor leveren, de daad op zichzelf blijft moreel verwerpelijk.

In werkelijkheid zijn alle menselijke handelingen een amalgaam van feitelijkheid en moraal, van *Sein* en *Sollen*. De wetenschappers die zich met het reilen en zeilen van mensen bezig houden en dat in kaart willen brengen en verklaren, neutraliseren terecht deze spanningsvolle *vermenging*, door geen partij daarvoor te kiezen. Zij beschouwen het “behoren” eventueel als een niet te veronachtzamen feit, dus als “zijn” dat als psychisch of sociaal fenomeen de gebeurtenissen mede stuwt. Maar vatten daarmee het moreel positieve of het moreel negatieve streven als een naar eigen wezen miskend gegeven op, want het wezenlijke van het “behoren” zelf kan dan niet meer aan de orde komen en gaat daarmee verloren. Daarenboven betrachten zij dus zelf idealiter een vanuit de wetenschappelijke moraal vereiste moreel-neutrale houding ten opzichte van dat als zodanig tot stand gekomen, geobjectiveerde wetenschappelijke gegeven, ofwel de feiten.

Het handwerk van de wijsgerige opheldering van Goed en kwaad

Men hoeft zelf geen vakkundig schoenmaker te zijn om te beoordelen of de aan te schaffen schoenen goed zitten of niet. Meestal heeft men voor zijn morele oordelen ook geen deskundige op dat gebied nodig. Maar in de kwestie waar we ons nu mee bezighouden liggen de zaken niet zo gemakkelijk.

Met betrekking tot het probleem van Goed en kwaad dreigt een zo helder mogelijk begrip daarvan vertroebeld te worden doordat men de verhouding

tussen deze in concrete mensen en hun handelingen vaak tezamen en in verschillende mengverhoudingen tegenkomt. Dit leidt tegenwoordig dikwijls tot de verwarrende conclusie, het is bijna dagelijks in de media te horen en te lezen, dat “de ene mens eigenlijk niet beter of slechter is dan de andere”, of tot zoiets als “we hebben allemaal wel ergens een fascist in ons zelf zitten.” Dergelijke feitelijke constatering en conclusies verduisteren het zicht op de principiële verhouding van Goed en kwaad.

Een illustratie van dit verwarren van het probleem van Goed en kwaad met hun feitelijke vermenging in concrete mensen vormt het artikel van Salman Rushdie *A movie guide to good and evil*,¹⁵⁶⁴ waarin hij wat betreft het weergeven en bepalen van het probleem van Goed en kwaad het boek *The Lord of the Rings* en de verfilming daarvan vergeleek met de film *Gangs of New York* van de regisseur Martin Scorsese. Deze film achtte hij in dit opzicht veel meer geslaagd dan het werk van Tolkien, daar de maker de ene groep van werkelijke mensen en ook de autoriteiten, als niet veel beter of slechter afschilderde dan de andere, want allen vertoonden die feitelijke vermenging. In het werk van Tolkien daarentegen gaat het inderdaad om de strijd tussen Goed en kwaad,¹⁵⁶⁵ het kwaad dat zich aldaar voordoet als de alomvattende machtsbegeerte die alles aan zich onderwerpt en gestalteloos is als *niets* daar het niet tot iets positiefs, tot *iets goeds* in staat is.¹⁵⁶⁶ Overigens kennen bij Tolkien de strijders voor het Goede ook hun moreel zwakke momenten.

1564 ‘A movie guide to good and evil van 28-12-2002’ in *The Age*, te vinden op: www.theage.com.au/articles/2002/12/27/1040511174473 P. 2: “[De film] *The Two Towers* (...) follows Tolkien in creating a universe of moral absolutes (sic) (...) Martin Scorsese’s film offers no such extreme moral contrasts (...) “good” and “evil” seem almost irrelevant. (...) This is a far braver, rarer vision than that of *The Two Towers*.” Het afwijzen van vijandbeelden – die (kunnen) heersen in de politiek, in de openbare mening – die een absoluut onderscheid in goed en kwaad tussen mensen hanteren, is de morele motivatie van Rushdie’s artikel. Daar is natuurlijk veel voor te zeggen, maar uiteindelijk laat ons een dergelijke moraal met lege handen staan. Rushdie’s verhaal sluit zodoende naadloos aan bij Van der Heijdens verhaal. Beide auteurs zijn daarmee geheel bij de tijd, die een soort amorfe “menselijkheid” voorstaat.

1565 Hoewel in Tolkiens trilogie geen spoor van religie of religieuze rituelen is te vinden, is het werk echter doordeesemt van de christelijke moraal van Goed en kwaad – en evenzeer doortrokken van de op geen enkele wijze expliciet gemaakte, maar impliciet aanwezige gevoelsatmosfeer van de innerlijke relatie van de door Tolkien geschilderde wereld en haar bewoners met het absolute. Tolkien is in staat geweest, anders dan Richard Wagner met zijn tetralogie *Der Ring des Nibelungen*, om de sfeer van de Noordepartese mythen om te smeden tot een in wezen christelijk verhaal.

1566 Zie ook de sites waar de christelijke kern van Tolkiens werk behandeld wordt: *Lord of the Rings: Tolkiens Christianity* op: www.godweb.org/lordoftherings.

Wij stellen: juist op grond van het onderscheid tussen Goed en kwaad is het pas mogelijk om concrete mensen en hun handelingen te zien als een vermenging daarvan. Noch moeten we ons laten verleiden door het denkbeeld dat het Goede het contrast met het kwade nodig heeft om zich, in contrast daarmee, als het Goede kenbaar te maken, of zelfs nog sterker, om het Goede te zijn. Een dergelijke opvatting gaat vaak ongemerkt over in de manicheïsche opvatting dat het kwaad evenals het Goede een beginsel is en daarmee een werkelijke kracht.

Deze opvatting berust op het zonder meer vereenzelvigen van het kwade in morele zin met het positieve van een feitelijke daad, of een feitelijk effect. Zowel het kwade als het Goede doen zich als bedoelingen, handelingen en effecten voor, dus als een positieve aanwezigheid. Maar het kwaad van een dergelijke positieve aanwezigheid als bedoeling, handeling en effect schuilt juist in (de mate van) het *ontbreken van het goede* in die positieve aanwezigheid of feitelijkeheid. De kwade handeling en de daaraan ten grondslag liggende bedoeling die kwaad genoemd kan worden omdat het Goede eraan ontbreekt, openbaren zich als zodanig omdat zich in het effect een tekort aan Goed manifesteert. Het kwade als zodanig heeft geen werkelijkheid, al heeft de kwade handeling, de handeling die het negatieve in zich bergt, wel effecten en hun verdere nasleep tot gevolg. Slechts in het feit dat de kwade *handeling* en haar gevolgen in de wereld aanwezig zijn, stemmen deze overeen met de Goede handeling en haar effecten, naar hun gehalte staan ze echter lijnrecht tegenover elkaar.

Kwaad is het ontbreken van het Goede, een tekort, ofwel Goed en kwaad vormen een privatieve zijns-tegenstelling, zoals “kleur hebben” en “ontkleurd zijn”.¹⁵⁶⁷ Het *ultieme* kwaad zou dan de kwade wil zijn die alle zijn in absolute zin teniet zou willen doen, we herkennen hierin het diabolische kwaad. De puinhopen waarin de Führer Duitsland achterliet waren diens ‘artistieke’ *statement* van het diabolische kwaad dat deze mens bezielde.

Finding the Lord, in ‘Lord of the Rings’ op: www.cesnur.org/tolkien. *Christianity and Myth: Why There’s No Jewish “Narnia”* op: www.firstthings.com/blogs/spengler/2010/03/05/christianity-and-myth-why-theres-no-jewish-narnia/

1567 Zie onze behandeling van Objectieve rangorde, (hoofdstuk 3.2) waarin Hollak stelt dat een positieve waarde van enigerlei iets geen ‘kwaliteit’ van dat iets is, maar de graad van de positieve verwerkelijking van dat iets. Met ons voorbeeld van “gekleurd” en “ontkleurd zijn” wordt de suggestie gewekt dat het inderdaad kwaliteiten betreft, terwijl het om graden van positief-zijn gaat.

De vernieuwing van het leven

In ons hele voorafgaande betoog hebben we met Hollak aannemelijk willen maken dat we nog opgezadeld zitten met de last van de *causa-sui* idee en zo zijn we ook nog niet af van de negatieve betekenis van die oorlog.

Het volgende, hierboven reeds ten dele aangehaalde citaat uit Hollaks oratie, die ondertussen al meer dan 45 jaar geleden werd gehouden, bevestigt een en ander zowel op filosofisch niveau als ook op moreel existentieel niveau.

“De schokkende ervaringen van twee wereldoorlogen, waarvan wij eerst nu de volle uitwerkingen beleven, hebben de westerse wereld tot een dusdanige distantie van haarzelf gebracht dat de contouren van haar jongste verleden, van dat verleden waarin ze wereldgeschiedenis werd, voor ons zichtbaar beginnen te worden. En ook voor de wijsgeer, die tot taak heeft de geschiedenis van de moderne wijsbegeerte te doceren, begint eerst nu de eigen aard van de moderne westerse geest, zoals die in zijn filosofie van de laatste vier eeuwen tot uitdrukking kwam, naar zijn wezen zichtbaar te worden.

De substantiële macht van de westerse wereld schijnt in twee wereldoorlogen definitief gebroken, maar de diepe verbijstering waaraan zij daardoor heden ten dage ten prooi blijkt gevallen zal door hem die overtuigd is van het dialectische karakter van de menselijke geest tevens als een hoopvol begin van een even diepe zelfinkeer gezien worden; en het is nu precies *die* zelfinkeer, in haar zuiverste vorm genomen, die o.i. het wezen en het thema van een hedendaagse geschiedenis van de westerse filosofie dient uit te maken. Zo ergens dan schijnt wel hier de uitspraak van Hegel, die hij als karakteristiek van de filosofie als zodanig bedoelde, te gelden: ‘Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug’.”¹⁵⁶⁸

1568 Dit “grijs op grijs” is wat anders dan Van der Heijdens Grijs verleden. Het wijsgerig kennen van het “tot hier gekomen te zijn”, dat is het begrip van het heden met zijn verleden, daar is de oorspronkelijke levende beleving niet meer in aanwezig – het oorspronkelijke elan dat de wetenschappers, de filosofen, de burgers van de beginnende en zich ontplooiende moderniteit bezielde, is verdwenen. Dat wil bij Hollak en Hegel dus zeggen, dat de oorspronkelijke beginselen van de moderniteit door hun totale ontplooiing juist hun levenskracht, hun elan hebben verloren, ze zijn uitgebloeid. Dat is dus heel wat anders dan het morele grijs dat Van der Heijden schildert.

De schokkende ervaringen van de Tweede Wereldoorlog hadden bij velen aanvankelijk en nog lang daarna een existentiële verbijstering teweeg gebracht. Gelovigen bijvoorbeeld, zowel christenen als joden, gaven hun vertrouwen in een ‘goede God’ op. Anderen verloren hun vertrouwen in ‘de mens’, verloren het vertrouwen in de beschaving, de cultuur van Europa – en in de huidige ‘postmoderne’ tijd wordt het moderne ‘vrije individu’ als oorzaak gezien van alle gruwelen van de twintigste eeuw.

Wij willen hier nog een keer in aansluiting op bovenstaande woorden van Hegel de woorden van Ritter aanhalen, die, evenals anderen die bij de tijd waren, waarnemer van zijn tijd was: Wij hebben de verloochening van de 5^e Mei te zien binnen het kader van de algemene ontluistering van het leven, die het kenmerk is van deze tijd.

En in aansluiting op bovenstaande woorden van Hollak er op hopen dat een werkelijk begrip van deze ontluistering het begin van een diepe zelfinkeer zal zijn.

Wisselende perspectieven op de geschiedenis worden zelf weer historische feiten

Wisselende perspectieven op historische gebeurtenissen worden zelf weer tot historische feiten getransformeerd. Dat het onderscheid tussen goed- of fout-zijn tot een grijze nevel wordt vervaagd komt niet alleen voort uit het “verloop van de tijd”, maar ons inziens in de eerste plaats uit het wetenschappelijk perspectief op de Tweede Wereldoorlog. Maar dat perspectief kan het morele perspectief niet vervangen. Het zou zelfs fataal kunnen worden als dit gebeurde in het geschiedenisonderwijs op school.

Het nog actueel opvoedend vermogen van die oorlog, in de zin van het ervaren en doorzien van Goed en kwaad, hangt van de mensen zelf af, dat inzicht wordt ons niet zonder meer door de archiefstukken gepresenteerd. Daarin ligt de betekenis van de uitwisseling van gedachten en standpunten in die hedendaagse discussie en niet in het bepalen van de moreel-terminale fase van deze oorlog. We hebben hier te maken met fundamentele zaken die meer omvatten dan het zogenaamde objectieve beeld van deze oorlog dat historici in het ontwikkelbad van hun donkere kamer reconstrueren.

Principieel verschillende gebieden moeten zo duidelijk mogelijk van elkaar onderscheiden worden, zonder dat deze in de werkelijkheid gescheiden zijn of waren. Evenals andere grote calamiteiten kent een oorlog altijd een nasleep: het herstel van materiële, psychische schade en door morele verzuivering geleden morele schade, juridische kwesties, het aanwijzen van schuldigen, verandering van sociale en culturele verhoudingen die anders niet of later waren opgetreden,

technologische vernieuwingen. Geleidelijk lijkt dan de directe invloed van die oorlog op latere gebeurtenissen en ontwikkelingen te verminderen en tenslotte op te houden, of te worden opgenomen in de brede stroom van nieuwe ontwikkelingen die een volstrekt eigen voortstuwing hebben. Een maatstaf voor het ophouden van de naweeën van een oorlog, is het uitsterven van al diegenen die “het zelf meegemaakt hebben”. Dit ijkpunt van “het zelf meegemaakt hebben” ligt echter op een volstrekt ander, want existentieel, vlak dan genoemde nasleep, daar de naweeën van het zelf meegemaakt hebben worden gekenmerkt door concrete ervaring, de daarin gefundeerde morele oordelen en levendige herinneringen.

Gedane zaken nemen geen keer en zijn inderdaad in zoverre afgedaan, het moreel verwerpelijke van handelingen daarentegen blijft altijd bestaan. Dat, om enige vrijwel archaische termen te gebruiken, schuld bekennen, boetedoening, berouw, vergiffenis vragen en de antwoorden daarop, vergeving en verzoening op het morele vlak de *morele* verhoudingen weer kunnen herstellen is een kwestie die niet afgedaan wordt door ‘de feiten’ te kennen of door alles als een grisaille af te schilderen. Het morele kleurt de feiten met alle pigmenten die het tot zijn beschikking heeft.¹⁵⁶⁹ Noch kunnen moreel monstrueuze gebeurtenissen elders en later in de wereld het kwaad van eerdere overeenkomstige gebeurtenissen en hun aanstichters moreel minimaliseren of zelfs neutraliseren.

In deze bizarre discussie wordt beweerd, dat de Tweede Wereldoorlog niet meer als “moreel ijkpunt” kan fungeren, ofwel dat ze nu wel lang genoeg als zodanig is gehanteerd om de mensen van die tijd moreel te beoordelen en dat het tijd is om van het gebruik daarvan af te zien.

De vraag dringt zich op wat er met “moreel ijkpunt” wordt bedoeld. Ijken vooronderstelt een algemeen geaccepteerde, of een officiële op afspraken berustende standaard. Andere zaken kunnen wat betreft hun relevante eigenschappen daaraan gemeten worden, terwijl de standaarden zelf regelmatig gecontroleerd worden of ze nog aan de afgesproken normen voldoen. Het hanteren van de Tweede Wereldoorlog als maatstaf lijkt enigszins op dit gebruik of deze conventie.

Al vele jaren wordt echter op het vlak van sociale en politieke polemieken op een achteloze, slonzige manier de betiteling “fascist” of “nazistisch” gebruikt om tegenstanders op die wijze monddood te maken of de zodanig betitelden tot sociaal en politiek ostracisme te veroordelen. Bovendien kan dit lichtzinnig gebruik voortkomen uit een volstrekt onvoldoende kennis van wat

1569 Deze beeldspraak moet ons er echter niet toe verleiden te menen, dat het morele een eigenschap naast andere eigenschappen van een handeling of een feitelijk effect is; zie Objectieve rangorde.

deze begrippen in het Europese verleden werkelijk hebben voortgebracht. Wat mede tot gevolg heeft dat het werkelijke oorspronkelijke kwaad dat met deze termen verbonden was geminimaliseerd wordt.

Wat dat betreft vormen de gebeurtenissen en ervaringen uit die periode wel een referentiepunt, maar dan dient men zowel de hedendaagse feiten als die van toen naar hun wezen te onderkennen. Dan pas is het mogelijk om de “Tweede Wereldoorlog als moreel ijkpunt” te hanteren en is deze als moreel ijkpunt niet een in moreel-grijs gehuld fantoom uit het verleden geworden.

De maatstaven voor de beoordeling van actuele menselijke handelingen en eigenaardigheden, alsook voor de beoordeling van gebeurtenissen uit het verleden bevinden zich in de sfeer van Goed en kwaad. De gebeurtenissen tijdens de Tweede Wereldoorlog werden in die tijd zelf afgemeten en behoren ook op die manier afgemeten te worden aan de maatstaf van Goed en kwaad. Die maatstaf is het ijkpunt, een maatstaf die echter niet weer aan de hand van conventionele, door afspraken vastgestelde normen regelmatig gecontroleerd moet worden. Deze maatstaf van het Goede is niet conventioneel, maar heeft de maat in zichzelf. Tegelijk behoeft ze, om niet abstract te blijven, het feitelijke om zichzelf gestalte te geven, en omgekeerd draagt dit feitelijke zodoende zijn beoordeling of maat in zichzelf. Dientengevolge zijn (en blijven) de wandaden die zich in en door de Tweede Wereldoorlog voordeden, morele wandaden.

Dat veel mensen ten aanzien van deze gebeurtenissen, zowel in hun handelen alsook in hun intenties – want beide moeten onderscheiden worden, zodat ook machteloze verontwaardiging en woede een moreel positieve betekenis kan hebben, waarvan hieronder een voorbeeld¹⁵⁷⁰ – een morele grauwsliuer vertoonden, dat tonen niet slechts historici aan, want dat was de tijdgenoten reeds bekend. Dat neemt niet weg, dat evenzeer de positieve (de goedkeurende) alsook de negatieve (de afkeurende) verhouding ten opzichte van de nazistische context door de historici belicht dienen te worden.

Geleefde werkelijkheid: schrikbeeld van de historicus?

Chris van der Heijden baseert zijn visie mede op romans die betrekking hebben op episodes uit de bezettingstijd. In zijn artikel ‘De oorlog is voorgoed voorbij’¹⁵⁷¹ – ook gebruikt voor het eindexamen Nederlands vwo 2005 – hanteert hij de term “waarachtigheid” voor documenten die de visie van “de mensen” op bepaalde historische gebeurtenissen kunnen bepalen.¹⁵⁷² De schildering van

1570 Zie hierna: Journaal 1.

1571 In *Vrij Nederland*, 26 april 2003.

1572 We zullen hier geen wijsgerige beschouwing aan deze term wijden en al de vragen omtrent “juistheid”, “waarheid”, “waarachtigheid”, “integriteit”,

de morele grijsheid die tijdens de Tweede Wereldoorlog geheerst zou hebben, een constatering die zeker een mate van juistheid bezit, waar haalt Van der Heijden dit beeld vandaan? Van de boeken uit de Nederlandse schone letteren die aan die oorlog zijn gewijd zijn er, in onze visie, maar een paar die wat hun waarachtigheid betreft de toets der kritiek kunnen doorstaan.¹⁵⁷³

De drie boeken die het meest in het oog springen en die Van der Heijden noemt als omlijsting van zijn grisaille, afgezien van *Het Bittere Kruid*, zijn de boeken van Vestdijk, Hermans en Mulisch: *Pastorale 1943*, *De donkere kamer van Damocles* en *De Overval*. Deze zijn alle drie ook verfilmd, evenals Marga Minco's boek.

Over de verfilming van dat laatste boek liet een critica zich zeer negatief uit – zij had het, anders dan de makers, allemaal zelf meegemaakt –, over het trekje “medemenselijkheid” – dat in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw in de mode kwam –, in de film tot uitdrukking komend door de verhouding van de hoofdpersoon met de zoon van NSB-ers.¹⁵⁷⁴

Vestdijk en Hermans waren, op hun eigen onderscheiden wijze, pessimisten die alles al grijs op grijs schilderden en de menselijke kleinheid benadrukten. Hoe fascinerend het boek van Hermans ook is, zijn opvatting van het “sadistisch universum” – juist ook met betrekking tot de Tweede Wereldoorlog – laat ons met lege handen staan. In het boek van Mulisch geven de eerste bladzijden tot het schot valt een authentieke sfeertekening, maar dan houdt het ook op. Het kwade, stompzinnige toeval blijkt achteraf het leven van de jongen voorgoed getekend te hebben. De wijze waarop dat in de volgende honderden bladzijden wordt uitgewerkt tekent op geen enkele wijze het onheil van die oorlog, laat staan dat het tot de werkelijke betekenis daarvan doordringt, omdat het “toeval” het eigenlijke thema is. Welke uitwerking dit boek en de verfilming heeft gehad op het beeld van de Tweede Wereldoorlog van de vele jongeren

“objectiviteit” en “subjectiviteit” hier laten liggen voor wat ze zijn. Slechts de term “waarachtigheid” willen we hier een pragmatische betekenis geven, namelijk: de kwaliteit van een schildering, of literaire verwoording die in een hoge mate van eenheid van objectiviteit en beleving, de werkelijkheid weergeeft.

1573 We gaan hierbij niet in op de literaire waarden van deze boeken, maar wel op de mate van “waarachtigheid” die Van der Heijden zelf als maatstaf hanteert.

1574 Zie W. Wielek-Berg, *Trouw*, 6 februari 1986, het artikel ‘Van klassiek boek tot film van niets’. De film opent met de volgende kanttekening van Marga Minco zelf: “De relatie in de film van de hoofdpersoon met leden van een NSB-gezin wijs ik af als strijdig met de geest van mijn boek *Het bittere kruid* en van mijn persoonlijke ervaringen in de Tweede Wereldoorlog.” Zo wordt er dikwijls de hand gelicht met de waarachtige weergave van de geleefde werkelijkheid die “Tweede Wereldoorlog” heet; waardoor velen tegenwoordig menen dat het “inderdaad zo was, of zo geweest zou kunnen zijn” en zij op die manier in het ootje worden genomen.

die het boek hebben gelezen en de film hebben gezien, blijft in het duister. Hieronder geven wij een voorbeeld van een waarachtige beschrijving van een kleine oorlogsepisode in de pragmatische betekenis die wij aan “waarachtig” hier geven: grote eenheid van objectiviteit en beleving.

Journal 1¹⁵⁷⁵

Een schoolblad in de provincie heeft mij verzocht te willen deelnemen aan een enquête. Ik hoef maar één vraag te beantwoorden: *Wie heeft u in uw leven het meest bewonderd?*

Tussen haakjes staat erachter: *'t Mag ook een vrouw zijn*, waaruit blijkt dat de redactie moderne beginselen huldigt.

Ja, wie heb ik eigenlijk het meest bewonderd?

De wereld bezit een paar mensen die zich daarvoor erg goed lenen. Ik kan gewoon *Schweitzer* invullen, dan ben ik er zonder kleerscheuren af. Maar als ik, met de brief in mijn hand, in mijn herinnering ga graven, kom ik toch tot de conclusie, dat ik eigenlijk zou moeten antwoorden: *Degene die ik in mijn leven het meest heb bewonderd, is een juffrouw wier naam ik niet ken.*

Ik kan mij nader verklaren.

In de oorlog moest ik eens met de trein naar Utrecht. Het Centraal Station stond eivol, want er waren weer allerlei treinen uitgevallen, zodat het aantal wachtende reizigers was aangegroeid tot een onafzienbare menigte.

Op het tweede perron stond een klein transport joden. Het waren oude, terneergeslagen mensen, met voddige bagage en ze werden bewaakt door Schalkhaaragenten – botte boerenkinkels, die voor de Duitse heren het vuile werk opknapten.

Alle wachtende reizigers keken. Naar de oude mensen, die gelaten bijeenstonden. En naar de bewakers, die probeerden een bruikbare houding te vinden. Tevergeefs – want er viel niets te krachtpatsen en er gaat een enorme dreigende kracht uit van zo'n menigte, die alleen maar zwijgt en toekijkt.

Ik stond vlak bij de trap.

Er kwam een aardig, blond meisje van een jaar of zestien naar boven. Zij wandelde het perron op, bleef staan en zag het tafereel. Lang bedacht ze zich niet. Met grote, vastberaden stappen liep zij naar voren, zette haar handen in de zij en riep met een stem als een klok op z'n plat Mokums tegen de agenten: 'Fuile rotzakken! Kennen jullie wel? Ouwe mensen vangen, he? Je mot naar

1575 S. Carmiggelt, *Een toontje lager*, Amsterdam, 1959. Slechts veertien jaar na de bevrijding geschreven en nog voor het, door Van der Heijden zo negatief beoordeelde, “verhaal” van Lou de Jong.

't Oostfront gaan, dan ken je dik op je donder krijgen.' Ze was zó driftig dat tranen van woede over haar wangen stroomden.

Uit de zwijgende menigte op het perron kwam een golf van sympathie op haar af. Iedereen beminde haar, omdat ze, zo maar, zonder zich te bedenken dééd, wat we geen van allen dorsten.

En ze was nog láng niet uitgesproken. Een vloed van de meest vindingrijke, hier moeilijk te reproduceren verwensingen stortte ze uit over de hoofden van de politiekeerels, die wonderlijk genoeg alleen maar grijnsden. Ze konden de situatie niet aan. De haat en verachting, waardoor ze zich omringd wisten, hadden hun houding al zo ondergraven, dat ze met dit schreeuwende meisje eenvoudig geen raad wisten.

'Een beetje op je woorden letten, he,' zei er een, maar hij probeerde er flirterig bij te lachen.

Het meisje opende haar mond voor een nieuwe reeks vervloekingen, maar een man met een aktentas trok haar mee. Ik liep het tweetal na. Achter de krantenkiosk, waar zij aan het oog onttrokken was, zei hij vaderlijk tegen haar: 'Dat moet je niet doen, kind. Dat is gevaarlijk.'

Het meisje droogde haar tranen. 'Ik ken me toch soms zo kwaad maken op die etters,' sprak zij, ten overvloede.

De man opende zijn tas.

'Hier – een boterham,' zei hij. 'Met kaas.'

Dat was een heel geschenk in die dagen. Welwillend keken we toe, hoe ze het opat.

Kijk, geachte schoolbladredactie – déze juffrouw heb ik, in mijn leven, eigenlijk het meest bewonderd. Maar haar naam weet ik niet. Soms zie ik haar nog wel eens in de stad lopen. Ze is al lang geen meisje meer, maar een vrouw met drie kinderen. Misschien zou ze 't nu niet meer durven. Maar ik groet haar altijd met de eerbied van een schuldenaar en dan knikt ze terug met een glimlach, die bewijst dat ze 't zich nog wel herinnert.¹⁵⁷⁶

1576 Schweitzer: Albert Schweitzer (1875-1965), theoloog, musicus, organist, verzorgde samen met Charles-Marie Widor, uitgave van de orgelwerken van J.S. Bach. Ging echter in 1905 geneeskunde studeren en vertrok in 1913 naar de binnenlanden van Lambarene (nu: republiek Gabon), West-Afrika en zette daar een hospitaal op voor de plaatselijke bevolking; zijn gehele carrière in Europa daarmee opzij zettend. Schalkhaaragenten: in het plaatsje Schalkhaar, in de buurt van Deventer, was tijdens de bezettingsjaren een opleidingsinstituut voor Nederlandse politieagenten. Deze agenten deden dienst voor de Duitsers bij het ophalen van joden en bij andere laagstaande karweitjes. Mokums: de joden van Amsterdam hadden voor Amsterdam de bijnaam "Mokum", dat hier "stad" of "dé plaats" betekent. De 'andere' Amsterdammers gebruikten ook die naam voor Amsterdam. Het Amsterdamse dialect werd dus met een jiddisj woord "Mokums" genoemd. Het Oostfront: de Duitsers waren in de zomer van

Het geval Bruning: een bedenkelijk verweerschrift van een schöne Seele?

‘Journaal 1’ van Simon Carmiggelt was een waarachtige beschrijving van een kortstondige gebeurtenis op een perron van het Centraal Station in Amsterdam, op een tijdstip ergens in de jaren van de bezetting ‘40-’45. Het betrof werkelijke mensen waarvan vrijwel zeker de meesten niet meer in leven zijn.

Die gebeurtenis is achter de horizon van het verleden geraakt, maar de kern ervan, het Goede en het kwade, is niet verdwenen in de tijd, zoals de werkelijke gebeurtenis zelf dat wel is. Telkens wanneer een dergelijke gebeurtenis in de herinnering, in wat voor vorm dan ook, wordt opgehaald – zolang dat nog mogelijk is –, is die morele kern reëel, terwijl het feit van die gebeurtenis dat niet meer is. Het was dan ook niet een loze bewering van Carmiggelt, meer dan vijftien jaar na die gebeurtenis, dat hij het meisje “met de eerbied van een schuldenaar” groette.

Die “eerbied van de schuldenaar” ontbreekt volledig in ons laatste onderwerp over Goed en kwaad in de Tweede Wereldoorlog: in het geval van Henri Bruning en diens zoon Raymund.¹⁵⁷⁷ Vele jaren na de bezetting van Nederland

1941 met ruim drie miljoen soldaten Rusland, de Sovjet-Unie, binnengevallen. In de winter van ‘42-’43 vond een belangrijk onderdeel van dat leger, ruim 300.000 man, zijn ondergang rond en in de stad Stalingrad (nu: Wolgograd). Vanaf dat moment wist het leger van de Sovjet-Unie, het Rode Leger, de Duitse legers geleidelijk aan terug te dringen, over een front dat zich uitstreckte van Leningrad (nu: Sint-Petersburg) in het Noorden tot de Kaukasus in het Zuiden. Dat hele front werd het “Oostfront” genoemd. Wij vermoeden dat “de man met de aktentas” Carmiggelt zelf was. Wij willen hierbij aantekenen, dat er binnen het toenmalige politieapparaat ook tal van agenten waren die aan het verzet hebben bijgedragen, door bijvoorbeeld mensen tijdig te waarschuwen, dat ze de kans liepen gearresteerd te worden. Sommigen agenten die gesnapt werden en daarvoor veroordeeld werden, hebben dat meestal met hun leven moeten bekopen.

- 1577 Henri Bruning (1900-1983) was een Nederlands dichter en essayist. De katholieke schrijver Henri Bruning debuteert in 1924 met de dichtbundel *De Sirkel*. Sinds 1934 is hij actief in de katholiek-solidaristische beweging *Verdinaso* (Verbond van Dietsche Nationaal-Solidaristen). Deze organisatie was in 1931 in Vlaanderen door Joris van Severen opgericht. Dit *Verdinaso* was in Nederland vooral een katholieke beweging, waarvan een aantal leden uiteindelijk in de herfst van 1940 overging naar de NSB. In de jaren dertig publiceert hij dichtbundels als *Het verbond* (1931) en *Fuga* (1937). Regelmatig schrijft hij in *De Christofore* en hij staat vóór de Tweede Wereldoorlog bekend als de schrijver van *Subjectieve normen* (1936) en *Verworpen christendom* (1938). Deze groot-opgezette en geïnspireerde opstellen over actuele religieuze en culturele problemen maken van Bruning een der meest bezielde en toonaangevende schrijvers onder de jongere katholieke auteurs. In de herfst

van 1940 wordt hij lid van de NSB, samen met vele andere Verdinaso-leden. Van januari tot juni 1942 is Bruning eindredacteur van *De Schouw*, het orgaan van de Nederlandsche Kultuurkamer. Bruning is actief als lector voor het nationaalsocialistische Departement van Volksvoorlichting en Kunsten. Op basis van de leesverslagen van een lector werd bepaald of een boek voor uitgave in aanmerking kon komen. Een lector fungeerde dus als censor. Gedurende de oorlogsjaren kent hij een zeer grote productiviteit, getuige het aantal publicaties van zijn hand: *Voorspel* (1943), *Vluchtige vertoogen* (1943), *Heilig verbond* (1943). *Elias van Cortona* (1943), *Ezechiël en andere misdadigers* (1943) en *Nieuwe verten* (1943). In 1944 stelt hij de bloemlezing *Gelaat der dichters* samen, waarin zes gedichten van hem zelf voorkomen, terwijl daarnaast onder meer een lofdicht op het nationaalsocialistische Vrijwilligerslegioen Nederland en een antisemitisch gedicht van Chris de Graaff zijn opgenomen. In september 1944 wordt Bruning begunstigend lid van de Germaansche SS in Nederland. In het Parool van 4 maart 1989 staat een artikel van J.J. Kelder met als titel 'Wel ant-semitisme in teksten Henri Bruning'. In dit artikel haalt Kelder de volgende van citaten van Bruning aan: [Bruning zag] "het jodendom onze samenleving van alle zijden omsingelen, binnendringen, haar van boven af en van beneden uit ursurperen, haar boven en onder doorwroeten, ontwrichten, overweldigen." Verder merkt Bruning over 'de jood': "Hij is nooit, nergens, opbouwer, verdediger; hij is hoogstens liberaal, hetgeen vrijheid en gelijkheid voor den jood beteekent; en als liberaal is hij 'humaan', ruim van opvatting, verdraagzaam: verdraagzaam ook tegenover alles wat de religie, de moraal, de zedelijkheid d.w.z. de Innerlijke Volkskracht van zijn gastheervolk ontbindt, ontwricht, verzwakt, bederft, verzwijnt (iets waartoe het ontwortelde jodendom niet weinig heeft bijgedragen); daartegenover staat hij humaan, d.w.z. werkeloos, dat wil zeggen liefdeloos, d.w.z. met verholten leedvermaak." Raymund Bruning heeft een – nimmer gepubliceerd – boek over zijn vader geschreven. Het boek draagt als titel *Over grootheid, tragiek en geweten*. In zijn verweerschrift *Een keitje van David*. De liquidatie van een geschiedvervalsend paradigma (verder: *Een keitje van David*) geeft hij aan waarom hij het boek heeft geschreven. P. 38 (reactie op de brief van J.C.H. Blom) "Een conclusie van het boek (*Over grootheid en tragiek en geweten*) is inderdaad dat de lezer er toe zal komen 'alsnog een ander moreel of politiek oordeel uit te spreken dan bijvoorbeeld het tribunaal deed' en bovendien zich los te maken van de 'breed gedeelde normen' niettegenstaande het feit dat het 'zo moeilijk [is] zich van dat laatste in historisch onderzoek los te maken'. (Dat is het nieuwe inzicht dat ik op het oog heb.) Het boek is tevens een poging tot verklaring van het feit dat dit zo moeilijk is: de kwestie van het goed-fout paradigma op basis van de holocaust. (...) De titel is inmiddels uitgebreid met 'en geweten': als iets voor mij het hoofddoel en de actuele betekenis van het boek is, dan is het dit centraal plaatsen van het geweten op dit moment tesamen met het voorbeeld van iemand die hiervan naar mijn idee een bijzonder voorbeeld is. (...) Mij gaat het in mijn boek maar om één punt, namelijk om het antwoord op de vraag: hoe is het te verklaren, dat Bruning in het begin van de oorlog tot de NSB is toegetreden en met de bezetter is gaan collaboreren? (...)." Het manuscript en de volgende stukken van Raymund Bruning Beroep op

trachtten beiden, de zoon nog betrekkelijk recent, alsnog genoegdoening te krijgen bij...?, het oordeel van de geschiedenis, dat Henri eigenlijk vrij moest pleiten van enigerlei morele schuld en enige morele verantwoordelijkheid.

Henri, als iemand die, in zijn eigen visie, zijn handen eigenlijk niet vuil had gemaakt en die ook zelfs achteraf zijn handen van alle gebeurtenissen aftrok en zich daarmee meende te kunnen vrijwaren van enige morele verplichting.

Maar de inzet van de zoon is in zekere zin interessanter dan de laffe verontschuldiging van de vader, daar de zoon bijna letterlijk om het absolverende oordeel van de geschiedenis vraagt, door zich met een dergelijk verzoek te richten tot de historicus Blom.¹⁵⁷⁸ Wat hier dus speelt, is, dat Raymund meent dat de moreel-neutrale benadering die Blom aanbeval eigenlijk een dergelijke kwijtschelding mogelijk maakte. Zo waarachtig als Carmiggelts verhaal was, zo onwaarachtig zijn de pleidooien van vader en zoon Bruning.

Waarom hebben wij dit “geval” in dit hoofdstuk opgenomen? Omdat het illustratief is voor onze metafysische stelling, dat het morele en de psychische hoedanigheden van mensen, ofwel het “karakter” van mensen enerzijds niet met elkaar vereenzelvigd moeten worden – wat we met onze behandeling van “mensbeelden” lieten zien. Dat anderzijds, uiteraard, het morele en het feitelijke van elkaar onderscheiden moeten worden, wat gelegen is in de metafysische toedracht dat de mens als lichamelijke geest, of eindig zelfzijn zich vrij verhoudt tot Goed en kwaad. Maar dat er daarentegen weer wel een innerlijk, metafysisch verband is tussen het handelen en de daaraan ten grondslag liggende intenties en het morele, namelijk naar de mate waarin deze een gehalte van Goedheid bezitten, respectievelijk naar de mate waarin dat gehalte ontbreekt en dus deze intentie en handeling kwaad zijn.

Dit alles nu schuiven zowel vader als zoon Bruning van zich af.

Bij de herziening van bovenstaande tekst, die betrekkelijk kort na Van der Heijdens essay,¹⁵⁷⁹ april 2003 geschreven was, stuitte wij namelijk op een verweerschrift van een zoon van de dichter en essayist Henri Bruning.¹⁵⁸⁰ Met deze verdediging, die mede neerkwam op een relativering van de tegenstelling

professor dr. J.C.H. Blom- oproep aan de lezer, Henri Bruning in zwart en wit, Een keitje van David. De liquidatie van een geschiedvervalsend paradigma staan op <http://home.iae.nl/users/tbruning/02.inhoud.htm>. GRIJS verleden? Chris van der Heijdens ommissie. Mijn laatste woord is gepubliceerd op <http://www.henribruning.nl/raymund/2001/Grijsverl.htm> Raymund Bruning is jarenlang leraar geschiedenis geweest.

1578 De brieven van Raymond Bruning en de reactie daarop van J.C.H. Blom staan in *Beroep op professor dr. J.C.H. Blom- oproep aan de lezer, Henri Bruning in zwart en wit*.

1579 Het essay ‘De oorlog is voorbij’ is gepubliceerd in *Vrij Nederland* van 26 april 2003.

1580 Het verweerschrift draagt als titel *Een keitje van David*.

“goede en foute mensen tijdens de bezettingsjaren”, waarover hieronder meer, wilde de zoon aantonen hoe onrechtvaardig het was dat zijn vader zodanig gestigmatiseerd was, dat hij in zijn latere leven niet meer als waardevolle literator geaccepteerd werd en daardoor niet meer de kans kreeg dit in het openbare culturele leven te tonen.

Voordat wij nader op deze apologie ingaan, stellen we hier, voor onszelf en voor de lezer, de vraag in hoeverre er verschillen en overeenkomsten bestaan tussen beider behandeling van deze morele problematiek. Van der Heijden komt op grond van zijn onderzoek tot de morele conclusie dat “de Nederlanders” tijdens de periode van de bezetting moreel-grijs waren. Hij presenteert zowel zijn onderzoek als deze conclusie als een correctie op het “traditionele” beeld van deze periode zoals dat vooral door De Jong zou zijn geschetst en zoals dat in de herinnering van degenen die de bezetting zelf ervaren hadden en zoals dat in de fantasie van latere generaties Nederlanders rond zou spoken. Wij hebben bij Van der Heijdens ‘correctie’ op dit ‘traditionele beeld’ vele kritische – eigenlijk vernietigende – kanttekeningen geplaatst.

De zoon van Bruning daarentegen heeft een direct aanwijsbaar persoonlijk doel met zijn apologie, hoewel we dit ook bij Van der Heijden aanwezig achten. Bruning jr. probeert eigenlijk het “fout-geweest-zijn” van zijn vader goed te praten door deze als een in wezen goed mens voor te stellen en meent tegelijk daarmee de tegenstelling goed-fout niet alleen gerelativeerd maar zelfs uit de wereld te hebben geholpen; waarbij hij dus via de persoon van zijn vader bij het zelfde resultaat als van Van der Heijden uitkomt. Wij menen dat het nu juist ook Van der Heijdens conclusie was, die Bruning jr. aangreep om een dergelijke apologie zo veel jaren na het einde van de oorlog nog naar voren te brengen.

Waarom besteden we aandacht aan dit verweerschrift, waaraan de zoon nog tal van andere heeft toegevoegd?¹⁵⁸¹ Om inzicht te verkrijgen in het probleem van het kwaad in de geschiedenis en tevens om nog eens te onderstrepen dat met de door ons hierboven behandelde kwestie van de *wetenschappelijke* neutralisering van het morele inderdaad het gevaar dreigt van een *werkelijk* morele neutralisering van Goed en kwaad. Dit algemene, schijnbaar abstracte probleem van Goed en kwaad staat niet los van het onderhavige. De zoon zet zich in voor een concreet mens, de postume rehabilitatie van zijn vader. Terwijl het kwaad nu juist ook concrete mensen betrof. Hier is het volgende inzicht van betekenis: er zijn niet zoveel miljoen mensen vermoord, maar zoveel miljoen keer is een mens vermoord. Al eerder hebben we gezegd, dat, als we goed toekijken, uit de geschiedenis de anderen ons aanzien.

1581 Zoals: *Henri Bruning in zwart en wit, GRIJS verleden?* Chris Van der Heijdens omissie. *Mijn laatste woord in dezen.*

Raymund Bruning, de zoon, meent dat het probleem in de eerste plaats “wetenschappelijk” (sic)¹⁵⁸² benaderd moet worden, want zowel door hem als door de tegenstanders van zijn vader moet objectiviteit betracht worden, een eis die hij aan die anderen stelt. Dat betekent onder andere dat hij met het wetenschappelijke begrip “hypothese” werkt, de voorlopige, op een verklarende theorie berustende, bewering die op haar juistheid, als overeenstemmend met de feiten, getoetst moet worden. We willen hier direct al de kanttekening plaatsen dat niet vergeten mag worden dat een als juist bewezen, wetenschappelijke hypothese een bevestiging is van een theorie die de samenhang van feiten inzichtelijk maakt. Het is daarom de vraag of het schermen van Raymund Bruning met dergelijke wetenschappelijke termen hier enig hout snijdt.

De hypothese waar het dan om gaat is deze: mijn vader was zó fout – volgens zijn critici –, want hij was onlosmakelijk verbonden met het kwaad, dat hij daarom terecht uit het culturele leven is verbannen. Met tegenargumenten meent de zoon deze hypothese te kunnen weerleggen. Daar is niets op tegen, hierboven hebben we reeds gezegd, dat morele oordelen kennis van de betreffende feiten vereisen. Een moreel oordeel over iemand zonder dergelijke kennis is een slag in de lucht, en in die zin zelf moreel verwerpelijk. Maar we zouden kunnen zeggen, dat Raymund Bruning zelf een daaraan tegengestelde, impliciete ‘hypothese’ construeert, die als volgt geformuleerd kan worden: doordat de vroegere en hedendaagse critici van mijn vader onterecht mijn vader met het kwaad verbinden, onterecht daar hij *in wezen een goed mens was* noch feitelijk direct met dat kwaad verbonden, was het onterecht dat hij als ernstig

1582 De wetenschappelijke benadering komt naar voren in het verweerschrift van Bruning. Op p. 41 van Een keitje van David bespreekt hij het goed-fout paradigma. Hij begint met aan te geven wat onder paradigma wordt verstaan. Vervolgens zegt hij: “Geeft de karakterisering “in de ban van goed en fout” vooral aan dat de geschiedschrijving verstrikt is geraakt in een morele benadering van de oorlogstijd, de term “goed-fout paradigma” impliceert, dat het bewustzijn van de Nederlandse bevolking in haar geheel op fundamentele wijze geconditioneerd is geraakt door een visie op dat oorlogsverleden, die op een bepaald punt een grootscheeps vooroordeel is. (...) Met deze woorden (EB/FB: “in de ban van goed en fout”) wilde Blom dat “goed” en “fout” zelf niet in twijfel trekken, terwijl de aanduiding “goed-fout-paradigma” er juist de aandacht op vestigt, dat er met dat “goed” en “fout” wel degelijk iets fundamenteel mis is. Bruning sluit af met: (p. 44) “Met deze liquidatie van een geschiedvervalsend paradigma zal ik bij heel veel kinderen van foute ouders op grote schaal overeenkomstig leed aanrichten. Wie van hen zullen niet met hun ouders gebroken hebben, omdat zij onder invloed van het paradigma hebben veroordeeld en verworpen (...). Nu vallen hun de schellen van de ogen, maar voor wie van hen bestaat nog de mogelijkheid met hun ouders het onderling begrip te herstellen? (...) Allemaal het gevolg van dat paradigma.”

“fout” gekwalificeerd werd en dientengevolge onterecht uit het culturele leven werd gebannen.

Maar wat hij eigenlijk doet en zelf beweert, is, dat hij meent aan te kunnen tonen dat de categorisering van mensen in de absolute tegenstelling “goede” en “foute” mensen – dat is zijn ‘theorie’ – niet houdbaar is, daar zijn vader die als “fout” werd gecategoriseerd eigenlijk goed was. Bruning jr. speelt hier, hebben we de indruk, Poppers falsificatie criterium uit op een terrein, namelijk het morele, waar dat niet relevant is. Nog afgezien van de vraag of het falsificatie criterium in het algemeen hout snijdt, daar het evenals het “bevestigings criterium” ook een oneindige regressie van feiten en hypothesen vooronderstelt; maar dit terzijde.¹⁵⁸³

Dus Bruning jr. meent, zoals we hieronder zullen zien, dat deze ‘falsificatie’ uiteindelijk de ‘theorie’ van de absolute tegenstelling van goede en kwade mensen zou weerleggen. Maar om dat te kunnen beoordelen moet de absolute tegenstelling tussen Goed en kwaad zoveel als mogelijk opgehelderd worden en blijft de beoordeling of iemand persoonlijk “goed” of “kwaad” is, of was, nog altijd relevant.

We zouden hier evengoed het weinig verhelderende “de uitzondering bevestigt de regel” kunnen toepassen. Het nader kunnen aangeven dat deze specifieke persoon in wezen goed was – de “uitzondering op de regel” –, impliceert dat sommige anderen, op grond van de op deze persoon betrekking hebbende morele principes en hun negatie, slecht of “fout” zijn. Het gaat er echter in wezen om of Bruning jr. de morele onbevleetheid van Bruning sr. als persoon kan aantonen.

Zoals we hieronder zullen laten zien maakt R. Brunings apologie eigenlijk gebruik van de moreel-grijze nevel die Van der Heijden heeft opgetrokken, die als een soort moreel tussengebied de scherpe contrastwerking tussen het wit en zwart van Goed en kwaad in hoge mate verdoezelt. Daardoor schijnt R. Bruning in staat te zijn zijn vader in morele zin ergens in dat tussengebied te plaatsen en op slinkse wijze hem zelfs op te schuiven naar het gebied dat dicht in de buurt van het zuivere wit ligt. Maar voor we dat kunnen laten zien moet er inzicht zijn in de *morele* betekenis van tal van relevante zaken.

Te beginnen met het volgende: R. Bruning stelt dat de tegenstelling “goed”-“fout” als absolute tegenstelling, wat de periode van de bezetting betreft, eigenlijk berust op een mythe.¹⁵⁸⁴ Hij meent deze ‘mythe’, dus het absolute van

1583 Het is opvallend en bedenkelijk, dat in deze zogenaamde bewijsvoering van Bruning jr. de nazistische context geheel ontbreekt, waardoor alleen al op grond daarvan diens betoog in de lucht komt te hangen.

1584 Van der Heijden verwijst de absolute tegenstelling goed-kwaad naar de sfeer van het religieuze, de sfeer die altijd al de beoordelingen en de wereldbeelden van de mensen gevormd heeft.

die tegenstelling, te kunnen ontzenuwen als hij kan aantonen dat iemand, al is het maar één mens - dat is zijn vader - die als “fout” werd aangemerkt eigenlijk moreel goed was.¹⁵⁸⁵ Raymund Bruning verwijst bovendien de tegenstelling goed-kwaad naar het ‘rijk van het metafysische’ en spreekt van het goed-kwaad *paradigma*; ook met het gebruik van deze laatste term suggererend dat hij de discussie op een wetenschappelijk, of misschien zelfs op een wetenschapsfilosofisch niveau brengt.^{1586 1587}

Het is een mythe die volgens hem overeenstemming vertoont met de mythe van Goed en Kwaad in manicheïsche zin. Hij zegt zelf daarover:

“Door dit absolute uitgangspunt, door deze tegenstelling tussen Goed en Fout, is De Jongs¹⁵⁸⁸ verhaal inderdaad een mythe (...). Ook volgens Van der Heijden betreft het, (...), een mythe, maar dat het deze metafysische zienswijze is, die de formidabele kracht van de mythe uitmaakt, heeft hij zich mijns inziens niet gerealiseerd. Hij komt er wel toe deze mythe in verband te brengen met een ‘oeroude mythe’, (...), het manicheïsme, (...). Maar hij had ook nog de oeroudere (sic) mythe van het Perzische Mazdeïsme met de tegenstelling tussen Ahoeramazda en Ahriman kunnen noemen.”¹⁵⁸⁹

De mythevorming over “goed” en “fout” zou door De Jongs grote werk en zijn televisieprogramma in de jaren zestig in de jaren daarna het denken in Nederland over de daarmee aangegeven verhoudingen in de bezettingsjaren hebben bepaald. Raymund Bruning heeft in de eerste plaats de wetenschappelijke bevindingen van Chris van der Heijden overgenomen: het vaststellen van een moreel grijs verleden, waarmee het onderscheid tussen “goede” en “foute” mensen in de plooiën van een geschiedkundige en morele mist is vervaagd.¹⁵⁹⁰ Maar Raymund Bruning weet echter ook door wiens toedoen deze ‘propaganda’ van De Jong en diens ‘mythe’ van goed en kwaad

1585 Een en ander refereert impliciet aan Karl Poppers falsificatie-principe.

1586 Een keitje van David, p. 41.

1587 De tegenwoordig te pas en te onpas in afkeurende zin gebruikte “term” mythe heeft op grond van haar oorspronkelijke rijke en zinvolle betekenis zelf zulke ‘mythische’ proporties verkregen, dat men daarmee meent zijn tegenstander op het slagveld der heroën dodelijk te kunnen verwonden. In Van Dale staat voor “mythe” onder andere de simpele betekenis “praatje zonder grond”. Bruning bedoelt dan dat een dergelijk praatje, zoals bezongen in de aria ‘La calunnia è un venticello’ (De laster is als een zacht briesje) uit *Il barbiere di Siviglia* van G. Rossini, tenslotte kan aanzwellen tot een orkaan.

1588 Dat is prof. dr. L. de Jong.

1589 GRIJS verleden? Chris van der Heijdens omissie, p. 4.

1590 R.Bruning vermeldt nergens welke negatieve morele termen de “fouten” tijdens de bezettingsjaren tegenover de “goeden” bezigden.

eigenlijk is aangewakkerd. Dat is volgens hem Victor E. van Vriesland geweest die in 1954 in een toespraak opriep alle letterkundige en andere kunstzinnige meelopers van toen uit te sluiten van het culturele leven.¹⁵⁹¹ Daarmee dus, volgens Bruning, het ‘mythische’ absolute onderscheid tussen goede en kwade mensen dogmatisch bevestigend. Hij noemt het feit dat Van der Heijden deze toespraak van Van Vriesland in zijn boek niet noemt, dus uiteraard ook niet het door Bruning veronderstelde verband met De Jongs ‘mythe’, een “omissie” in Van der Heijdens werk.¹⁵⁹²

Nu waren van Van Vriesland vrijwel alle familieleden tijdens de bezettingsjaren vermoord, wat diens motivatie voor die oproep in hoge mate begrijpelijk maakt. Of die oproep daarmee geheel gerechtvaardigd was, is misschien een legitieme vraag, maar Raymund Bruning veronachtzaamt totaal deze achtergrond, terwijl hij zelf op het eind van zijn verweerschrift, en niet eens tussen de regels door, met het volgende een beroep op onze sympathiserende gevoelens doet.

“(…) een zin uit een brief van mijn moeder, die zij op 7 oktober 1945 vanuit de *koeienstal*¹⁵⁹³ in Tinaarlo¹⁵⁹⁴ aan mijn gedetineerde vader heeft geschreven. Gaat haar voorgevoel na meer dan vijftig jaar alsnog in vervulling? ‘Ze zouden jou toch zoo goed kunnen gebruiken in dezen tijd, vind je niet, Tatjinka, en in plaats daarvan verbieden ze je te publiceren. Konden we

1591 De toespraak van Victor van Vriesland heeft plaatsgevonden op 16 januari 1954 in het Stedelijk Museum te Amsterdam. De rede is uitgegeven onder de titel *De Onverzoenlijken*.

1592 GRIJS verleden? Chris van der Heijdens omissie, p. 8. Over Van Vriesland merkt Raymund Bruning op (pp. 8-11): “De centrale kwestie in Van Vrieslands betoog is de uniciteit van de moord op de joden. (...) Alle kenmerken van De Jongs geschiedschrijving zijn hier bij Van Vriesland expliciet aanwezig en alles behalve ‘onuitgesproken’(…): de uniciteit van de moord op de joden – door Van Vriesland voor het eerst geformuleerd? –, die op haar beurt de uniciteit van de Tweede Wereldoorlog uitmaakt; de absolute en daarmee metafysische tegenstelling tussen goed en fout en afwezigheid daarbij van iedere nuancering; de collaborateurs belichamen het Kwaad en het verzet het Goede. (...) Met deze visie is Van Vriesland De Jong dus jaren vóór geweest en heeft hij er Nederland op intellectueel niveau kennelijk mee weten te veroveren. Het ontbreken van deze kwestie bij Van der Heijden is dus een fundamentele omissie in zijn overzichtswerk. (...) Van Vriesland stelt meteen de uniciteit van de massamoord centraal en verklaart in een klap alle collaborateurs daarvoor aansprakelijk en daaraan medeplichtig: de onverbreekelijke samenhang van de uniciteit en het absolute Kwaad is daarmee als een postulaat gesteld.”

1593 Onze cursivering.

1594 Nauwelijks een kanonschot ver verwijderd van Westerbork.

maar naar Zuid-Afrika verhuizen. Toch heb ik nog het gevoel dat je *hier* in dit land, een rol zult moeten vervullen. ()
 Je Cilia'. ”¹⁵⁹⁵

Enige jaren geleden liepen wij op een zonnige zomerdag door een straat in de Amsterdamse Rivierenbuurt, voor zijn huis op het trottoir zat een oude man op een kampeerstoel. Met de antenne die wij daarvoor bezitten, raadden we al op enige afstand zijn achtergrond. “Zit u lekker in ’t zonnetje!?” Zoals je dat zo zegt in het voorbijgaan, in Amsterdam. “Ach ..., ja, ... ik heb wel eens anders gezeten ...,” antwoordde hij met de intonatie en het gebaar die daar bij pasten. Meer woorden waren er niet nodig. De plaats waar hij op doelde was niet te vergelijken met de veilige, warme koeienstal in Tynaarlo.

Antisemitisme?

Bruning jr. tracht zijn vader vrij te pleiten van antisemitisme, waarover hieronder meer. Maar eerst dit: door het benadrukken van de relatie van het kwaad met de vernietiging van de joden als *de* focus van de Tweede Wereldoorlog, wordt door dit scherpstellen – zoals allen die fotograferen wel weten – de context daarvan alweer verdoezeld. Het kwaad van het nazisme bevond zich overal, al waren er, zoals de feiten ons leren, bepaalde concentratiepunten van dit algemene kwaad. Daar zijn vader volstrekt geen *direct* aandeel aan die vernietiging had en de ideologische en wijdere feitelijke context vergrijsd en tandeloos is gemaakt, wordt het hem mogelijk, naar hij meent, zijn vader te rehabiliteren.

Hierboven hebben we duidelijk gemaakt, dat de termen “goed” en “fout” betrekking hebben op de relatie die men onderhield met de context, het kwaad van het nazisme. Deze relatie kon zeer hecht, nauw en intens zijn, of losser en minder intens, maar om die relatie ging het en gaat het nog steeds.

1595 Deze brief is opgenomen op pagina 28 van GRIJS verleden? Chris van der Heijdens ommissie. Mijn laatste woord in dezen. In Een keitje van David schrijft Raymund Bruning op p. 44 het volgende. “In de oorlog heeft [mijn moeder] haar echtgenoot gevolgd in het vertrouwen dat hij een wijs man was. (...) Maar die gevoelsmatige verwijdering van haar man is mijn inziens mede veroorzaakt doordat ook zij, onder toenemende druk van de conditionering van de publieke opinie door het goed-fout paradigma, van die steeds meer zo breed gedeelde normen van goed en fout, achteraf steeds minder begrip is gaan opbrengen voor die keuze uit het verleden van haar man voor het nationaal-socialisme. (...) Zij heeft mijn Manuscript gelezen. (...) Deze rechtvaardiging van haar man zal haar vertrouwen in hem hebben hersteld. (...) Allemaal effecten van het goed-fout paradigma.”

Ons gaat het dus en niet in het minst om de ideologische context. Hoezeer Henri Brunings ideologie, dat is zijn maatschappelijke en culturele levensbeschouwing, zijn “Dietsche ideaal”,¹⁵⁹⁶ misschien ook nuances kende die niet naadloos aansloten bij de nazi-ideologie, deze was echter wel antidemocratisch en corporatistisch en niet te vergeten antisemitisch, kortom fascistisch-nazistisch. Nu wat zijn antisemitisme betreft, dat door zijn zoon wordt ontkend of enigermate verzacht. Wat te denken van een zin waarin Bruning jr. het volgende zegt: “(in *Nieuw Politiek Bewustzijn* (sic), een verzameling voornamelijk – niet gepubliceerde – politieke beschouwingen van mijn vader) is een beschouwing opgenomen, ‘Het drama der Joden’, waarin hij enerzijds *bepaalde bezwaren tegen de joden*¹⁵⁹⁷ formuleert, maar bovendien zijn grote waardering voor het joodse volk onder woorden brengt (...).” Wat moeten we ons nu voorstellen bij deze “bepaalde bezwaren”, een formulering die Bruning jr. als ’t ware gefluisterd, uit zijn mondhoek terzijde uitgesproken, ontsnapt.

Om nog eens Henri Brunings ideologische verknochtheid te illustreren, en het gaat ons juist om de waakzaamheid tegenover deze gevoels- en denkwereld, citeren wij zijn gedicht *Ochtend* uit de bundel *Nieuwe Verten*,¹⁵⁹⁸ waarin zo sterk zijn begeestering voor de kracht van de nazi-ideologie tot uitdrukking komt.

Ochtend

Nooit zal mij d’herinnering verlaten
aan dien rijpenden ochtendstond,
toen het zingen der Duitsche soldaten
zóó fier en zóó eenzaam klonk,

aan hun gesloten marcheeren,
de lichtvlam in de bajonet,

1596 Het Dinaso of Verdinaso staat voor Verbond van Dietsche Nationaal-Solidaristen en was een autoritaire, met het fascisme verwante politieke beweging, vooral in België en minder in Nederland, opgericht op 6 oktober 1931 door de Belg Joris Van Severen. Op maatschappelijk vlak streefde ze een autoritaire corporatistische staats- en maatschappijherordering na en was anti-kapitalistisch, antidemocratisch, antisemitisch en sterk anti-marxistisch. Op staatkundig vlak was de oorspronkelijke doelstelling de eenmaking van Nederland, Vlaanderen en Frans-Vlaanderen, maar vanaf 1934 het samengaan van Nederland met geheel België en Luxemburg in een nieuw op te richten staat: de *Dietsche Volksstaat*.

1597 Onze cursivering.

1598 Uitgeverij Roskam, Amsterdam, 1943.

aan dien levenswil, niet meer te keeren,
aan dien luiden, onbuigbaren tred.

En het prille licht van den ochtend,
dat zoo teer aan hun handen viel,-
zoo zacht en innig vervlochten
met hun harde, heldere ziel.

En ginds, rechts en links, de ramen
waarachter in het donker toen om
dít zingen der jonge Germanen
weer 't korzelig morren begon,

waar de stem dier ontembare Germanen
geen wil, vuur of fonkeling won,
o! het zingen der vrije Germanen
alléén in de ochtendzon!

Deze tekst behoeft voor de goede verstaander eigenlijk geen nadere verklaring; er viel toen heel wat te morren in 1943.¹⁵⁹⁹

Kan een en ander nu bij de afgedane stukken worden gelegd? Wij menen van niet. De verdoezeling van het nazisme, en van alles wat daarmee samenhang en ook van het aandeel van degenen die daar positief bij betrokken waren, door het schilderen van een grijs verleden, brengt het gevaar met zich mee van een geleidelijke verdoving op ideologisch gebied, waardoor we mede het essentiële belang van de democratische rechtsorde tegenover de vernietigende 'orde' van de dictatuur uit het oog kunnen verliezen.¹⁶⁰⁰

1599 Hier hebben we overigens een bewijs, dat de "fouten" ook hun morele oordelen velden over de "anderen", die maar bleven "morren".

1600 Zie bijvoorbeeld het artikel 'Dwepen met Mussolini' van T. Niemantsverdriet in *Vrij Nederland*, 1 april 2006, nummer 13, jrg. 67. Bedenk, dat eind jaren dertig, kort voordat de wereldoorlog in 1939 met de Duitse inval in Polen uitbrak, ongeveer de helft van de landen van Europa uit fascistische of semi-fascistische dictaturen bestond: de landen van Zuid Europa langs de Middellandse Zee, Midden- en Oost Europa – met uitzondering van Tsjecho-Slowakije –, en niet te vergeten de Sovjet-Unie. Daar kwam nog bij dat ook het resterende democratische deel van Europa fascistische volksbewegingen kende, of zelfs aan het parlementaire discours deelnemende 'fascistische' partijen, zoals in Nederland de NSB. Plus dat verschillende van deze democratieën zelf koloniale mogelijkheden waren.

*Wat zegt het geval Bruning over het schone geweten?*¹⁶⁰¹

Op diverse plaatsen behandelt Hegel de precaire relatie tussen het geweten van het eindige zelfzijn en het Goede.¹⁶⁰²

We zullen ons echter hier niet bezighouden met de betekenis die het geweten aldaar heeft voor de zelfbewustwording van de geest, respectievelijk in zijn verhouding tot de zelfverwerkelijking van de vrije wil in de objectieve geest en de relatie van deze laatste met de absolute geest.¹⁶⁰³ Hoewel het geval Bruning zeker in het licht van deze laatste verhoudingen gezien moet worden, en ook met betrekking tot Hegels behandeling van de *schöne Seele* in de *Phänomenologie*.

In het literaire blad *Maatstaf*¹⁶⁰⁴ publiceerde Henri Bruning, tegen het eind van zijn publicatieverbod van tien jaar, een artikel met de titel *Een ander spoor...?* Dit artikel betrof eigenlijk een apologie van zijn houding en opvattingen voor en tijdens de bezettingsjaren en ook van de veranderingen die zich volgens hem daarin hadden voorgedaan in de jaren daarna, toen de gevolgen van de oorlog volop aan het daglicht waren getreden.

In dit verweerschrift drukt Bruning zijn geweten uit, om met Hegel te spreken, in de taal van het geweten om te komen tot een rechtvaardiging van zichzelf als onbezoedeld geweten. Dat wil zeggen dat hij hierin uitspreekt, dat hij naar eer en geweten volledig achter zijn politieke en maatschappelijke overtuigingen en inzichten stond. Daar hij meende dat deze de Europese situatie in het algemeen en die van Nederland in bijzonder ten goede zouden

1601 Het Nederlandse “schone” kan hier in tweeërlei zin opgevat worden: schoon in de betekenis van mooi – zoals in Hegels, ironisch bedoelde, “schöne Seele” – en in de betekenis van onbezoedeld, smetteloos.

1602 Das Gute und das Gewissen, in WU, 5, § 129-140; Das Gute und das Böse, in Werke 10, § 507-513; Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung”, WU, 2, p. 340 e.v. Het is dit reine geweten, dat zich immer onbesmet acht, daar het van zichzelf zegt, dat het altijd het goede voor ogen heeft gehouden en zich zodoende niet bekommert om zowel de eigen, achteraf gebleken, misvatting omtrent het door hem goed geachte, alsook zich niet bekommert om het kwade resultaat van zijn handelen. Het trekt zijn handen van alles af en houdt dus, volgens zijn eigen opvatting, altijd schone handen. Zie ook Cobben, *Das endliche Selbst*, a.w., hoofdstuk 9.7 (pp. 148-158): ‘Das Gewissen; die wahre Wirklichkeit des unglücklichen Bewußtseins.’ B.v. p. 156: “So entsteht in der *schönen Seele* ein Unterschied zwischen einem urteilenden Selbstbewußtsein, das sich auf den Standpunkt der reinen Pflicht stellt, und einem *handelnden* Selbstbewußtsein, das zwischen sich selbst und seinen reinen Pflicht unterscheidet.”

1603 Onze metafysische beschouwingen hebben daar het materiaal voor geleverd.

1604 *Maatstaf*, 1954-1955, sept. 1954, p. 457 e.v.

doen keren; dat het dus, op grond van dit inzicht, zijn plicht was in zijn handelen, intellectueel en politiek, daaraan bij te dragen.

Hij hanteert in de loop van zijn betoog diverse redenen die hem tot bepaalde, door zijn geweten ingegeven, keuzes brachten. Het begint ermee, dat hij niet voor de guerrilla tegen de bezetter koos, omdat dat in zijn visie vanwege represailles alleen maar meer ellende voor de bevolking had betekend. Wij vragen ons in de eerste plaats af of een dergelijke optie in feite bij Bruning is opgekomen, daar hij zich, zoals uit alles blijkt, volledig vereenzelvigde met de ideologie van de bezetter. Echt verzet in de zin van een gewapende guerrilla kwam slechts voor in landen zoals het voormalige Joegoslavië, Rusland, Polen, Italië, in bepaalde streken in Frankrijk, waar de natuurlijke omstandigheden dit mogelijk maakten. Bovendien bestond het leeuwendeel van “het verzet” niet uit vuurgevechten – zoals daarentegen door de recente film *Zwartboek* op een voor hedendaagse jongeren aantrekkelijke wijze wel wordt gesuggereerd –, maar uit veel saaier, niettemin gevaarlijke acties: het helpen onderduiken van vervolgd, van neergeschoten geallieerde piloten, het zorgen voor eten en bonkaarten, het schrijven en drukken van verzetskranten en vergelijkbare, schijnbaar minder heroïsche daden. Een onzinnig argument, het verzet kende velerlei niet-gewapende vormen. Bruning koos daarentegen wel voor het bevorderen van de ‘cultuur’ binnen de nazistische invloedssfeer.¹⁶⁰⁵

De toekomst van Europa en Nederland ging hem zo ter harte dat hij meende dat een Duitse overwinning de mogelijkheid in zich borg deze toekomst veilig te stellen. Maar hij voorzag ook dat door het oorlogsgeweld het nationaal-socialisme zo verwilderd zou zijn, dat Europa dan toch ook in barbarij zou vervallen. Deze uitspraak over de verwildering van het nationaal-socialisme ten gevolge van de onverbiddelijke strijd, wat moeten we daar nu van denken? Is hierop niet het eenvoudige maar veelomvattende jiddische woord *gotspe* – grove, onbeschaamde tegen alle rede ingaande brutaliteit – van toepassing!? Die verwildering kenmerkte het nationaal-socialisme van het begin af aan.¹⁶⁰⁶

Voor gewetensvol handelen zijn inzichten nodig. Alle relevante inzichten zijn voor het geweten van de mens als eindige geest echter nooit volledig te

1605 Bruning is bijvoorbeeld werkzaam geweest als lector voor het nationaalsocialistische Departement van Volksvoorlichting en Kunsten.

1606 Zie Roths karakterisering al begin jaren twintig in zijn artikel ‘Nationalisme in de retirade’; de Nacht van de Lange Messen, de Neurenberger Wetten, het onmiddellijk na de Rijksdagbrand opsluiten van politieke tegenstanders in kampen, de boekverbrandingen, de tentoonstelling van Entartete Kunst, de Kristallnacht, enz. Zie ook op Youtube ‘Simon Carmiggelt over Fascisme’, waarin hij in tien minuten over zijn ervaringen als jonge journalist in de jaren dertig met diverse fascistische groepen vertelt: het was allemaal al, vaak lachwekkend, laag bij de gronds.

verwerven, daarom moeten er keuzes worden gemaakt. Bruning blijkt echter niet tot werkelijk inzicht, en zeker niet met betrekking tot de keuzes van hemzelf, te zijn gekomen.

Zijn apologie eindigt ermee, dat hij, tien jaar na het einde van de oorlog, op grond van zijn nieuwe inzichten voor geen van beide kampen gekozen zou hebben. Waarmee Bruning zich als *schöne Seele* presenteerde; een koketterie die hem niet paste en die nu eigenlijk alsnog door zijn zoon wordt aangeprezen.

Wat had Bruning daarentegen na de oorlog nu wel moeten doen? Niet het aanprijzen van zijn schone geweten, maar op grond van zijn nieuwe inzichten, gewetensvol zijn schuld bekennen. Namelijk: dat hij niet alleen geloofd had in iets dat in zichzelf kwaad was – wat hij overigens nog op allerlei manieren nuanceert, zodat het er minder kwaad komt uit te zien dan het was –, maar ook, dat hij, op zijn eigen wijze als intellectueel, dichter, essayist en politiek activist, aandeel had gehad aan dat kwaad.

Met het juridische vonnis van tien jaar publicatieverbod was hij er in morele zin niet mee af, omdat die integere schuldbekentenis uitbleef. Hij bleef maar “morren” tegen zijn culturele uitsluiting, zoals nu zijn zoons, Raymund op de voorgrond en Theo op de achtergrond, blijven doen. Na het aflopen van het publicatieverbod zag hij zijn kans schoon. Zelfs nu speelt deze kwestie nog, zoals blijkt uit de pogingen van de zoons.

Op grond waarvan zien deze zoons de mogelijkheid hun vader zoveel jaren later nog te rehabiliteren, zijn opvattingen en houdingen voor deze tijd weer aan te prijzen, door hun vader eigenlijk voor te stellen als een goed mens, met goede bedoelingen en met goede ideeën? Wij menen dat zijn zoons nu hun kans schoon zagen door Bloms oproep tot wetenschappelijkheid en Van der Heijdens daardoor geïnspireerde boek waarin het onderscheid tussen “goed” en “fout” tot een grijs verleden verdoezeld wordt. Nu blijkt dus, dat de toenmalige protesten tegen Bloms oratie in morele zin niet onterecht waren, men voelde aan waar het op uit kon draaien.

Ergens spreekt R. Bruning – evenals overigens ook Chris van der Heijden –¹⁶⁰⁷ zijn waardering uit voor de wijze waarop Abel Herzberg¹⁶⁰⁸ oog had

1607 GRIJS verleden? Chris Van der Heijdens omissie, pp. 26-27. Raymund Bruning haalt Herzberg aan in het kader van een discussie tussen Ed van Tijn en Chris van der Heijden: “Zijn [Van Tijn] bezwaar tegen Van der Heijden was, dat hij met zijn zienswijze daarentegen hun houding marginaliseerde en bagatelliseerde. Volgens hem kwam dat neer op een ontkenning van de beweegredenen van allen die aan het daadwerkelijke verzet hebben deelgenomen. Er zijn er die een ethische keus hebben gemaakt en hun leven op het spel hebben gezet. Dat mocht men volgens Van Tijn niet bagatelliseren. (...) Van der Heijden bracht nogmaals Abel Herzberg ter sprake. (...) Die zou met name geadviseerd hebben vooral ook oog te hebben voor je eigen foute kanten. Daar dienden in het bijzonder diegenen aan te denken die over de oorlog bij voorkeur in de categorieën van wit en zwart plegen te denken, waarbij zij zichzelf onder de goeden plegen te rangschikken en alles wat fout is bij de anderen te zoeken. (...) Van Tijn houdt er in vergelijking met Van der Heijden een moedgevender beeld van de mens op na, omdat de mens volgens hem open staat voor de invloeden van goed en kwaad. Daarin ben ik het met hem eens, al komt er volgens mij nog een belangrijke kwestie bij. Namelijk, dat de mens in confrontatie met het goed of kwaad niet open staat, maar zich al dan niet open stelt voor die invloeden. Waarbij het dan weer de vraag is, waardoor dat zich al dan niet openstellen bepaald wordt. In deze samenhang zou b.v. het goed-foutparadigma, de acceptatie en de gevolgen ervan, wat nader bekeken kunnen worden.” A. Herzberg, *Tweestromenland* (Amsterdam, 1950, p. 8): “Dit verslag van Bergen-Belsen is *Tweestromenland* genoemd. De titel komt in het dagboek zelf enige keren voor en wordt daardoor verklaard. Twee stromingen hebben zich in het kamp – en niet alleen daar – gemanifesteerd: nationaal-socialisme en jodendom. Niet alleen vervolgers en vervolgd, machtigen en machtelozen, waren de spelers in het sombere spel. Twee onverenigbare levensbeginselen streken onzichtbaar in de zichtbare strijd.” De oorzaken (zie R. Bruning: “waardoor ... bepaald wordt” hierboven) die ertoe hebben geleid of men tot het ene kamp of tot het andere kamp behoorde – de onmenselijkheid of de menselijkheid – zijn op zichzelf wel van enig belang, maar heffen het morele oordeel niet op.

1608 Abel Herzberg was de zoon van twee Russische immigranten. Zowel vader als moeder waren met hun ouders aan het einde van de vorige eeuw naar Nederland gevlucht voor het antisemitisme in Rusland. Al als student werd hij actief in de zionistische studentenorganisatie. Hij was medeoprichter van de Joodse Jeugdfederatie in 1920. Abel Herzberg was een van de weinigen die al voor de machtsovername van Hitler bespeurde welke gevaarlijke ontwikkelingen in Europa plaatsvonden. Herzberg en zijn vrouw werden via Westerbork naar Bergen-Belsen gedeporteerd. Herzbergs dagboek uit Bergen-Belsen is gepubliceerd onder de titel *Tweestromenland*. In het laatst van de oorlog werden Herzberg en zijn vrouw nog op een van de krankzinnige doelloos door Duitsland reizende gevangentransporten gesteld en eind april in het oosten van Duitsland door de Russen bevrijd. Aan Herzbergs polemische werk, zijn literaire werk – verhalen als in *Drie rode rozen* en *Amor fati*, toneelstukken

voor het menselijk tekort, waarmee het ‘kleine gebrek’ van de ‘fouten’ door zo iemand als Herzberg geëxcuseerd zou zijn. Ons inziens waren het sterke of zeer rationele persoonlijkheden, zoals Abel Herzberg die de haat uit hun gevoelsleven wisten te verbannen omdat ze niet hun hele verdere leven lang door die kleine, verachtelijke ellendelingen achtervolgd wensten te worden. Je moet dat maar kunnen.

Wat valt er nu te concluderen uit het geval Bruning? Dat gewetensvolle keuzen met betrekking tot het bevorderen van een humane vrije samenleving ten gunste van de democratische rechtsstaat zullen uitvallen. Wat echter niet betekent een zonder meer kritiekloos accepteren van *feitelijke* constellaties binnen *feitelijke* democratische samenlevingen. Integendeel, er valt in feite heel wat te bekritisieren en daar biedt de democratische samenleving in principe de ruimte voor.

Maar van niet minder groot belang is het inzicht dat het aanprijzen van een wetenschappelijke benadering van historische periodes waarin de problematiek van Goed en kwaad een levensgrote rol speelden er niet toe mag leiden, dat deze problematiek tot een moreel grijs wordt verdoezeld en eigenlijk op den duur daarmee tot niets verdampt.

Het schijnbare elan waarmee Blom die nieuwe benadering van de Tweede Wereldoorlog in zijn, ondertussen al bijna dertig jaar oude, oratie aanbeveelt, vertoont eigenlijk een soort geestelijke matheid, een geestelijke anemie met betrekking tot de behandeling van deze “spectaculaire gebeurtenis”,¹⁶⁰⁹ de woorden waarmee hij de interesse van het publiek voor deze periode meent te verklaren. Hoeveel anders in dat opzicht was niet Schelers oproep tot morele bezinning na de Eerste Wereldoorlog, een oproep die zeker ook gebaseerd was op inzicht in de feiten.

Wij menen daarom dat bijvoorbeeld de behandeling van de Tweede Wereldoorlog in het geschiedenisonderwijs niet slechts op wetenschappelijk verantwoord feitelijk materiaal moet berusten, maar evenzeer, zonder modieus te zijn, in de eerste plaats moet bijdragen aan de aanscherping van het besef van Goed en kwaad in de, nog altijd recente, geschiedenis.

In het boek *Humanity; a moral history of the twentieth century*¹⁶¹⁰ wijst de schrijver¹⁶¹¹ erop dat het poneren van algemene morele beginselen niet

als dat over *Herodes*, de roman over *Herodes*, zijn historische werk - Kroniek der Jodenvervolging – en aan het persoonlijke werk – het kampdagboek *Tweestromenland*, *Brieven aan mijn kleinzoon*, *Brieven aan mijn grootvader* – zijn tal van citaten te ontleen die de kern bevatten van zijn denken en leven.

1609 J.C.H. Blom, *Crisis, bezetting en herstel*, a.w., pp. 164-183.

1610 A.w.

1611 Jonathan Glover, directeur van het Centre of Medical Law and Ethics in Londen; p. 5/6: “(...), ethics, which could be more empirical than it is. There has

voldoende is. Het gaat erom psychische gesteldheden te ontwikkelen – in het bijzonder uiteraard in de opvoeding – die deze beginselen effectief kunnen maken. Daaraan zouden we kunnen toevoegen dat dan evenzeer maatschappelijke en culturele randvoorwaarden geschapen moeten worden die dergelijke vormingsprocessen bevorderen; in zekere zin zijn we hier weer terug bij Scheler. Een democratische samenleving en democratische politiek vormen het algemene kader daarvoor. Dat zal echter moeten aansluiten bij datgene wat Scheler beoogde: een vernieuwing en verjonging van de Europese cultuur.

In het volgende hoofdstuk richten wij ons op dat deel van onze cultuur waarin een en ander een grote rol kan spelen, of eigenlijk behoort te spelen: het onderwijs.

Afsluitende conclusie gerelateerd aan onze metafysische beschouwingen: het morele streven van allen de absolute geest te verwerkelijken

Met het hierboven behandelde onderwerp hebben we laten zien, dat met betrekking tot de vraag naar Goed en kwaad er zeker twee vormen, of eigenlijk drie vormen van fundamentele verdoezeling kunnen optreden. Dat is, dat door de wetenschappelijke benadering van de ‘feiten’ de morele dimensie van de ‘feiten’ geneutraliseerd wordt. Binnen het wetenschappelijke perspectief is dat volstrekt gelegitimeerd, onder de voorwaarde dat het wetenschappelijke perspectief op zichzelf gelegitimeerd is.

Deze neutralisering door het wetenschappelijke perspectief biedt de mogelijkheid de ‘absolute’ tegenstelling tussen het moreel goede en het moreel kwade, met betrekking tot de opvattingen en het handelen van mensen, te verdoezelen, onder andere door deze volledig te identificeren met de psychische geaardheid van de mensen en hun daaruit voortvloeiende handelen.

Tenslotte is het mogelijk om, tegen de achtergrond van bedoelde wetenschappelijke benadering, zoals R. Bruning meent te kunnen doen, de ‘mythe’ van de tegenstelling tussen Goed en kwaad te ontzenuwen, ofwel deze

been a shift of emphasis in philosophical discussion of ethics, away from purely abstract questions to more practical ones. (...) This shift of concern towards ‘applied ethics’ has been beneficial. What is humanly most important has been moved from the margins to the centre. (...) It is possible to assume too readily that a set of moral principles simply needs to be ‘applied’. (...) What is missing is the sense of two-way interaction. (...) Some intellectual disciplines are highly abstract, and perhaps understanding people is unimportant in those fields, but ethics is not one of them. (...) This project of bringing ethics and psychology closer to each other involves thinking about the implications of some of the things we know civilized people are capable of doing to each other.”

tegenstelling in de praktijk te kunnen verdoezelen, door een oorspronkelijk als “fout” aangemerkte persoon als een “goed mens” op te voeren. Wij hebben echter met onze metafysische beschouwingen willen laten zien, dat deze tegenstelling echter wel hout snijdt.

Wij willen nog in het kort antwoord geven op de vraag die de lezer zich waarschijnlijk heeft gesteld wat onze behandeling van het bovenstaande onderwerp heeft toegevoegd aan onze metafysische beschouwingen in alle voorafgaande hoofdstukken.

Onze wijsgerige beschouwing van het kwaad van de Tweede Wereldoorlog – gecentreerd rond de zin van de waarde-neutraliteit van de geschiedwetenschap en het feit van de vermenging van goed en kwaad in reële mensen – laat zien dat de problematiek van Goed en kwaad in wezen een metafysische problematiek is. En dat het ophelderen van deze problematiek iets bijdraagt aan het leggen van een voedingsbodem waarop een toekomstige verjongde Europese cultuur kan groeien.

Dat de vragen rond deze kwestie uiteindelijk in de metafysische sfeer thuishoren komt voort uit absolute waarde van de individuele mens, diens absolute individualiteit die innerlijk verbonden is met het absolute: Beeld – evenbeeld. Evenals Scheler had ook Thomas Mann zich reeds gebogen over de vraag naar de morele betekenis van de Eerste Wereldoorlog. De zin waarmee zijn roman *De Toverberg* eindigt, is dan ook in die zin veelzeggend: “Zal ook uit dit wereldfeest des doods, (...), eens de liefde zich verheffen?”

De Tweede Wereldoorlog stelde het positieve antwoord op die verzuchting voorlopig nog uit en deed sindsdien het vermoeden of de overtuiging bij velen opkomen, dat dat antwoord nooit zou komen. Met onze positieve, metafysische beschouwingen menen wij een zekere bijdrage aan die beantwoording te hebben gegeven. Met de afsluiting van ons werk komen we daar nog op terug.

De volgende beschouwing is bedoeld om enig inzicht te geven in de wijzen waarop in deze tijd, in de context van de democratische rechtsstaat, inhoud gegeven kan worden aan het morele streven van allen de absolute geest te verwerkelijken, ofwel het Goede, Schone en Ware op eindige wijze te realiseren.

Ons inziens is binnen de democratische rechtsstaat het onderwijs een van de belangrijkste instituten die daarin een rol spelen. De vraag is dan: waarom is dat zo, en op welke wijze?

Hoofdstuk 8: Levensbeschouwing en onderwijs en hun metafysische dimensie

In het vorige hoofdstuk hebben we laten zien hoe de wetenschappelijke moreel-neutrale benadering van een moreel zwaar beladen historische fase en constellatie kan leiden tot een totale verdoezeling van het onderscheid van Goed en kwaad, indien deze benadering niet in evenwicht wordt gehouden door een morele benadering van deze fase of constellatie, ofwel: door een belichting vanuit de bovenhistorische waardedimensie. Het ging daarbij om de vraag of het toenmalige onderscheid tussen goed- en fout-zijn nu nog enig hout snijdt. Wij hebben daarbij laten zien, dat die vraag pas adequaat gesteld kan worden en bevredigend beantwoord kan worden als die vraag zich richt op de wijze waarop men zich tot de toenmalige context verhiel, de context die wezenlijk door het kwaad van het nazisme werd bepaald.

Met dit laatste, het nazisme, hebben wij een aanknopingspunt met het onderwerp van dit hoofdstuk, levensbeschouwing en onderwijs. Het nazisme kan zeker als een levens- of wereldbeschouwing opgevat worden – hoeveel aspecten daaraan ook konden zitten –, die, belicht vanuit de bovenhistorische waardedimensie, begrepen en gekeurd kan worden als kwaadaardig in haar kern en grondprincipes. Daar we deze ideologie of levensbeschouwing slechts als voorbeeld in de introductie tot ons onderwerp gebruiken, gaan we niet in op de aard en het ontstaan van deze denkbeelden.

Het nazisme – berustend op een primitief, diffuus en moreel verwerpelijk mensbeeld – was een totalitaire levens- of wereldbeschouwing, daar het, gemotiveerd door dit mensbeeld, het totale sociale, politieke, culturele en ook psychologische en morele leven dwingend inhoud en vorm wilde geven. Samengevat in de term *Gleichschaltung*, gelijkschakeling, de term die tijdens de bezetting in Nederland gebruikt werd – overigens zonder veel succes bij het grootste deel van de Nederlandse bevolking.¹⁶¹² De democratische, vrije

1612 *Gleichschaltung* ist ein Begriff, welcher der nationalsozialistischen Terminologie entstammt. Das Wort entstand 1933, als der Prozess der Vereinheitlichung des gesamten gesellschaftlichen und politischen Lebens – also des öffentlichen und privaten Lebens – in der Machteroberungsphase in Deutschland eingeleitet wurde. Ziel war es, bis 1934 den als Zerrissenheit verstandenen Pluralismus in Staat und Gesellschaft aufzuheben. Mit der Gleichschaltung strebte man an, die Aktivitäten des Volkes in großen gemeinsamen Organisationen zusammenzufassen, die zugleich dem nationalsozialistischen Verständnis des Volkswillens entsprechen sollten. Praktisch bedeutete die Gleichschaltung

rechtsstaat is de antipode van een dergelijke ideologie. Hij biedt in beginsel de ruimte aan een veelheid van levensbeschouwingen, ofwel waarde-realisaties, de ruimte waarin het (geestelijk) leven zich kan ontplooien. Desondanks moet een zekere eenheid in het samengaan van levensbeschouwingen bewaard blijven. Daarvoor is nodig dat de diverse levensbeschouwingen de grondbeginselen van de vrije samenleving expliciet of impliciet erkennen en dat zij in hun maatschappelijk reilen en zeilen elkaar niet beknotten. Tegelijk geven zij, dat wil uiteraard zeggen de subjecten van levensbeschouwingen, inhoud en vorm aan het sociale zijn.

Met dit laatste is het onderwerp van dit hoofdstuk aangegeven: de vraag welke betekenis levensbeschouwingen, gezien in het licht van onze metafysische resultaten, voor de objectieve geest bezitten. De objectieve geest, waaraan de absolute individualiteit – de innerlijke eenheid van de dialectische en de metafysische mens – ten grondslag ligt en die de sfeer is waarin het absolute individu streeft naar zelfverwerkelijking. Levensbeschouwingen kunnen dan opgevat worden als ideologieën die een zeker kader, een houvast en motivatie geven voor dat streven.

Onderwijs verschaft allen een basis voor het kunnen streven naar zelfverwerkelijking in de sfeer van de objectieve geest. Op grond hiervan is er al een formele overeenkomst tussen levensbeschouwing en onderwijs, maar in dit hoofdstuk willen wij laten zien, dat er evenzeer een complexe inhoudelijke relatie bestaat tussen onderwijs en levensbeschouwingen. Een relatie die dus evenzeer van belang is voor het streven naar zelfverwerkelijking, ofwel voor het morele streven van allen de absolute geest te verwerkelijken.

De democratische rechtsstaat is die vorm van het sociale zijn die het kunnen bestaan van een diversiteit van levensbeschouwingen garandeert, onder de voorwaarde dat deze accorderen met de grondbeginselen van de democratische rechtsstaat.¹⁶¹³

die Überführung von Organisationen in die bestehenden NS-Organisationen. Entweder erfolgte die Gleichschaltung auf Anweisung oder in vorausseilendem Gehorsam durch sogenannte Selbstgleichschaltung. Andere Verbände und Organisationen reagierten auf den Druck mit der ersatzlosen Auflösung und Beendigung ihrer Tätigkeit. Allgemein betrachtet war damit die Einschränkung oder der Verlust der individuellen Persönlichkeit beziehungsweise der Unabhängigkeit, Mündigkeit und Freiheit eines Menschen durch Regeln und Gesetze sowie sonstige Maßnahmen der Gleichsetzung und Vereinheitlichung der Massen verbunden. <http://de.wikipedia.org/wiki/Gleichschaltung>

1613 Met een metafoor ontleend aan de muziek en haar harmonieleer willen wij dat illustreren – met inachtneming van het feit, dat de metafoor in het algemeen de denker evenzeer op het verkeerde been kan zetten. De westerse kunstmuziek in de periode van ongeveer 1600 tot ongeveer 1900 wordt in de muziektheorie, met name in de harmonieleer, gekenmerkt als de periode van

Leerplicht voor allen

De eerste Leerplichtwet in Nederland werd in het jaar 1900 aangenomen en werd effectief op 1 januari 1901.¹⁶¹⁴ Sinds 1917 bestaat er in Nederland de tweedeling in openbaar- en bijzonder onderwijs, ofwel onderwijs dat levensbeschouwelijk neutraal is en onderwijs waarin een of andere meer specifieke levensbeschouwing een rol speelt.¹⁶¹⁵

de functionele tonaliteit. Functionele tonaliteit impliceert een functionele samenhang van opeenvolgende akkoorden of harmonieën in een muziekstuk. De metafoor die wij hieraan ontleen om iets van het kunnen samengaan van diverse levensbeschouwingen in de ruimte van de democratische rechtsstaat te illustreren, berust op het begrip “akkoord” of “harmonie”. Een akkoord is het verschijnsel van het tegelijkertijd klinken van meerdere, van elkaar verschillende tonen, die echter in bepaalde onderlinge verhoudingen tot elkaar staan en op grond van deze zinvolle verhoudingen een bepaalde eenheid of harmonie vormen. Akkoorden vormen zo de functionele pijlers en de voortstuwende motor van een muziekstuk. De onderliggende basis van een muziekstuk ten opzichte waarvan genoemde functies kunnen verschijnen, is de grondtoon van het stuk. De toon waaraan – om weer een metafoor te gebruiken – de akkoorden ontspruiten en waarnaar ze tenslotte weer terugkeren. Een hedendaagse metafysica zoekt naar een hernieuwd zicht op de grondtoon. De verschillende levensbeschouwingen zouden we kunnen opvatten als de tonen die door van elkaar onderscheiden te zijn tegelijk een akkoord, een harmonie of eenheid kunnen vormen en wel uiteindelijk op basis van hun onderscheiden zinvolle relatie tot de grondtoon. Gemeten aan de functionele tonaliteit is het merendeel van de westerse kunstmuziek van de laatste vijftig, zestig jaar gekenmerkt door verbrokkeling; waarmee ze zodoende, met haar klankfenomenen, het levensgevoel van de laatmoderniteit weerspiegelt, een psychisch en sociaal leven waaraan een grondtoon ontbreekt.

Nu is de objectieve geest geen muziekstuk, dus schiet de metafoor tekort om werkelijk te voldoen aan het begrip van de objectieve geest als zinvolle eenheid in veelheid of verscheidenheid. Maar omgekeerd zouden we kunnen zeggen, dat de kunstmuziek van de moderniteit en laatmoderniteit op een bepaalde wijze de geestelijke toestand van de hedendaagse Europese geest tot uitdrukking brengt, een toestand die om metafysica vraagt.

1614 Zie over de Leerplichtwet: J.H. de Graaf, *Leerplicht en recht op onderwijs. Een onderzoek naar de legitimatie van de leerplicht- en aanverwante onderwijswetgeving*, Nijmegen, 2000 en T. Storimans, *Na 100 jaar leerplicht ook zorg voor deelname aan het onderwijs*, preadvies voor de Vereniging voor Onderwijsrecht, Den Haag, 2000.

1615 D. Mentink en B.P. Vermeulen, *Artikel 23 Grondwet. De basis van het Nederlandse onderwijsrecht*, Den Haag, 2011, hoofdstuk 10, p. 54 e.v.: “In het derde en vierde lid heeft de grondwetgever de hoofdkenmerken van het openbaar onderwijs vastgelegd. Het derde lid bevat allereerst het voorschrift dat het openbaar onderwijs met eerbiediging van ieders godsdienst of levensbeschouwing wordt

Ons inziens kunnen we echter bij het openbare onderwijs evenzeer van “levensbeschouwelijk” spreken, daar dit onderwijs namelijk gebaseerd is op de levensbeschouwing die de vrije, democratische samenleving draagt. Deze vorm van onderwijs is daarmee in feite meer uitgesproken democratisch – want voor “allen” toegankelijk – dan het bijzonder onderwijs. Maar ook dit laatste wordt gedragen door de democratische levensbeschouwing en dient deze levensbeschouwing evenzeer als zodanig te erkennen en in zijn “geest” opgenomen te hebben. Kortom, zowel aan het openbare- als aan het bijzonder onderwijs ligt de democratische levensbeschouwing ten grondslag.

Op het feit dat bepaalde pedagogisch-didactische methodes kunnen samengaan met verschillende levensbeschouwelijke onderwijsinstellingen, noch op de feitelijke verbinding tussen openbaar- en bijzonder onderwijs die gegeven is met de overeenkomstige elementen van het curriculum, zullen we nader ingaan. De principiële verbinding tussen beide vormen ligt in het vrijheidsbeginsel, dat door beide wordt voorondersteld.

Ten diepste staan beide vormen niet los van Goed en kwaad, geen van beide vormen is ethisch neutraal. Naar aanleiding van het boek *Humanity. A Moral History of the Twentieth Century* hebben we gewezen op de noodzaak van het aankweken van een psychische habitus die het in de praktijk brengen van algemene morele regels mogelijk maakt. Onderwijs is een van die locaties waar dat plaats vindt en ook plaats dient te vinden.¹⁶¹⁶ Op grond hiervan heeft het onderwerp van dit hoofdstuk een organische verbinding met het onderwerp van het vorige hoofdstuk.

Zoals de eindige persoon als persoon georiënteerd is op de transcendentia, zo is het onderwijs in een democratische rechtsstaat, waarvan de grondslag de menselijke persoon is, dat ook. We kunnen zelfs heel precies aanwijzen dat dat in het curriculum ook het geval is: zowel het Ware, als het Schone en het Goede

gegeven. Hiermee wordt tot uitdrukking gebracht dat het openbaar onderwijs levensbeschouwelijk neutraal is. In dit opzicht staat de openbare overheidsschool tegenover de bijzondere school, waarin op basis van een bepaalde richting een eigen visie op mens, opvoeding en samenleving tot uitdrukking kan worden gebracht. Na de Tweede Wereldoorlog heeft de wetgever een andere invulling aan de grondwettelijke eerbiedigingseis gegeven en maakte de passieve neutraliteit plaats voor *actieve pluriformiteit*. Artikel 46 lid 1 van de Wet op het primair onderwijs bijvoorbeeld geeft de openbare onderwijsinstelling de opdracht aandacht te schenken aan de levensbeschouwelijke en maatschappelijke waarden zoals die leven in de Nederlandse samenleving. Aldus kan de maatschappelijke pluriformiteit zich ook in de openbare school weerspiegelen.”

1616 Dictatoriale regimes hebben dit feit ook altijd onderkend en er gretig gebruik van gemaakt. Het is dan ook zaak, dat in een vrije democratische samenleving dit gebruik van deze locatie zo zuiver mogelijk en overeenkomstig de beginselen van de democratische rechtsstaat plaats vindt.

komen in het curriculum op eindige wijze aan bod. Dat de praktijk soms, of misschien vaak, daar weinig van laat zien, doet aan dit principiële gegeven niets af.

Deze beknopte positionering van het openbare- en bijzonder onderwijs met betrekking tot “levensbeschouwing” leidt ons inziens onder andere tot de conclusie dat niet in de eerste plaats wetenschappen leidend moeten zijn voor deze positionering, maar metafysisch georiënteerde ethiek, indachtig het morele streven van allen de absolute geest te verwerkelijken.

Onderwijs is zowel van belang voor het individu op zichzelf genomen als voor de samenleving in haar geheel. In de eerste plaats heeft het onderwijs de functie leerlingen kennis en vaardigheden bij te brengen mede waardoor individuen zich afzonderlijk in de samenleving kunnen handhaven en verder ontwikkelen. De frequente individuele toetsing van kennis en vaardigheden op de scholen gaat uit van dit principe en is tevens een onderstreping daarvan. Maar tegelijk impliceert deze op het individu gerichte overdracht van specifieke cultuurgoederen een gemeenschappelijk belang. Want mede door deze individueel geïnternaliseerde en door allen op verschillende wijze en in verschillende mate gedeelde cultuurgoederen wordt sociaal verkeer en daarmee een samenleving in haar geheel mogelijk.

Op een dieper en misschien minder gemakkelijk grijpbaar niveau dan dat van de onmiddellijk gegeven kennisinhouden zijn het de min of meer algemeen geldende waarden en de daaruit afgeleide normen die, meer of minder expliciet gekoppeld aan deze kennisinhouden, evenzeer deze maatschappelijke cohesie en integratie bewerkstelligen. Ook hierin heeft het onderwijs zijn eigen en onontbeerlijke functie.

De overdracht van cultuurgoederen en de internalisering daarvan heeft tot gevolg dat wereld- en levensbeschouwingen die in de cultuur aanwezig zijn, of die zelfs de grondslag daarvan vormen, eveneens geïnternaliseerd worden. Met het hieronder volgende betoog willen we laten zien, dat een wijsgerige reflectie – in het licht van het in onze zin opgevatte morele streven van allen de absolute geest te verwerkelijken – op deze relaties binnen het onderwijs zelfs moreel noodzakelijk is.

Elke samenleving en haar cultuur, zowel de minst ontwikkelde als de meest complexe, is pluriform. Ze kent haar onderscheiden mannen- en vrouwenrollen, onderscheidingen in sociale status, ze heeft haar taal en de daaraan te onderscheiden dialecten en sociaal gebonden idiosyncrasieën, ze heeft haar onderscheiden beroepen en de sociale status die daarmee verbonden is, ze heeft haar technische ‘cultuur’ en haar ‘geestelijke’ cultuur, haar wijzen van opvoeden, haar diverse levensbeschouwingen. Nog daargelaten de veranderingen die zich in die verschillende vormen voordoen en het verschil in ‘snelheid’ daarvan. Kortom, elke samenleving en haar cultuur doet zich voor als

(onvolmaakte) eenheid in (onvolmaakte) veelheid. Het is de grote opgave van de leden van complexe samenlevingen om een optimale eenheid in een zo rijk mogelijke veelheid in positieve zin na te streven en te bewaren.

Levensbeschouwingen spelen op het gebied van waarden en normen een essentiële rol. In het volgende betoog richten wij, weliswaar beknopt, onze aandacht op het verband dat er bestaat tussen levensbeschouwingen en onderwijs. Hierboven hebben we al gewezen op de betekenis die het onderwijs ook in die zin heeft voor de samenhang van een samenleving. Die betekenis voor een zeer complexe samenleving moet juist om die reden, dus vanwege die complexiteit, duidelijk worden gemaakt.

De school of het onderwijs als maatschappelijk instituut is op zichzelf al het resultaat van levensbeschouwing. Deze compacte, enigszins provocerende bewering behoeft nadere uitleg. In de hieronder volgende betoog zullen we de strekking en de consequenties van die uitspraak naar hun algemene trekken schilderen. Het zal dan al gauw duidelijk worden dat deze bewering volgt uit het begrip “levensbeschouwing” zelf.

Levensbeschouwing en cultuur

In de Van Dale staat de simpele, ogenschijnlijk vrijwel tautologische en daardoor bijna nietszeggende omschrijving van het woord *levensbeschouwing*: “manier waarop men het leven beschouwt”.¹⁶¹⁷ Dit zegt nauwelijks meer dan het woord zelf.

Het aforisme van “waar je van afziet, daar sta je op” biedt hier een uitgangspunt voor een nader onderzoek van het begrip “levensbeschouwing”. Het begrip “levensbeschouwing” presenteert op het eerste gezicht het “afzien” in de betekenis van het “standpunt van waaruit men iets, dat is hier het leven, beschouwt”. Een levensbeschouwing is het keurende standpunt van waaruit het leven wordt beschouwd. Maar tegelijk zullen de vooronderstellingen van enigerlei levensbeschouwing en deze beschouwing zelf zoals deze spontaan in het concrete leven tot uitdrukking komt – over het algemeen zal dat in de vorm van een “levenshouding” zijn – daarbij niet expliciet gemaakt worden. Dus bij dit laatste “ziet men af” van het standpunt waarop men staat, of van waaruit men het leven beschouwt.

1617 Met onze voorafgaande metafysische beschouwingen hebben we laten zien, dat de wijze waarop de mens eigen zelfzijn opvat tegelijk van betekenis is voor diens impliciete of expliciete opvatting van zijn relatie met het absolute en omgekeerd. Dat betekent dat deze constellatie nu juist geldt voor de levensbeschouwing die men geïnternaliseerd heeft.

De omschrijving die de Van Dale geeft, kunnen we wijsgerig op de volgende wijze dieper funderen, wanneer we stellen dat een levensbeschouwing naar haar diepste wezen de wijze is waarop men zich tot het zijn verhoudt. De meest algemene en meest omvattende verschijningsvorm daarvan is *cultuur*.

Een filosofisch gemotiveerde kijk op de omschrijving die het woordenboek geeft, laat zien dat het wezenlijk is voor het begrip levensbeschouwing, dat er een onderscheid wordt gemaakt tussen het leven zelf en de wijze waarop men dat beschouwt. Maar dat is een vermogen dat met het wezen van de mens zelf gegeven is: namelijk het tot object of zaak van kennen, beoordelen, keuren en handelen kunnen maken van wat dan ook. Typisch voor levensbeschouwing is echter dat de beschouwer en “het leven” oorspronkelijk een geheel vormen, maar dat er tegelijk door de beschouwer een distantie tussen beiden wordt gecreëerd. Deze reflectie op het leven is dus tevens, impliciete, zelfreflectie: het object van de reflectie is het subject van de reflectie. Was de mens daartoe niet in staat, dan zou er geen sprake van levensbeschouwing in specifieke zin kunnen zijn, en nog veel meer niet.¹⁶¹⁸

Het zich kunnen onderscheiden van zijn eigen, gegeven bestaan typeert de mens als mens. We mogen toch aannemen dat dieren dit vermogen niet bezitten en indien ze zich wel dit vermogen eigen hadden gemaakt, dan zouden ze menselijk zijn. De opvatting, dat de mens nu juist wel dat enige *dier* zou zijn, dat zich dat vermogen op basis van natuurlijke processen heeft verworven of dat vermogen door zuiver natuurlijke ontwikkelingen gekregen heeft, wijzen wij af.¹⁶¹⁹ Het is de strikt individuele zijnsidentiteit, ofwel het persoonlijke zelfzijn, van elk mens die de basis vormt voor dit vermogen tot zelfreflectie en dat op geen enkele wijze voor het dierlijke bestaan geldt of uit de natuur te herleiden valt, hoeveel individueel onderscheiden kenmerken dieren, vooral hogere zoogdieren, ook mogen bezitten. De volgende uitspraak kan volstrekt triviaal lijken maar het betreft desondanks een fundamenteel onderscheid: dieren hebben geen levensbeschouwing.

1618 In de niet-traditionele samenleving is het vermogen en de noodzaak van zelfreflectie verder ontwikkeld dan in traditionele samenlevingen. In de niet-traditionele samenleving is deze zelfreflectie zelfs op verschillende wijzen geïnstitutionaliseerd, waardoor ze tevens via die instituties beïnvloedbaar is: de openbare mening in de vorm van de massamedia, de politieke partijen en de politieke keuzes die tot zelfreflectie van de burger dwingen – “het waarom voor het kiezen voor en het afwijzen van...” –, alsook de diverse wetenschappen. Het onderwijs is dan een van die instituties, die voor allen geldt, waar het ontwikkelen van het vermogen tot zelfreflectie gestimuleerd moet worden. Het is daarentegen kenmerkend voor dictatoriale samenlevingen dat zelfreflectie als kritisch vermogen onderdrukt wordt.

1619 Zie onze behandeling van Wording, hoofdstuk 3.2.

Het dier reflecteert weliswaar zijn omgeving, zijn milieu, maar de mens is echter in staat op dit reflecteren van zijn milieu wederom te reflecteren. Het dier weerspiegelt in en door zijn vastgelegde gedragsschema's steeds op een bepaalde wijze zijn milieu: de leeuw die haar prooi achtervolgt, weerspiegelt met haar zintuigen en voortbewegingen in die ogenblikken delen van haar omgeving. De mensen daarentegen zijn in staat weer op hun eigen reflectie van hun milieu, of van die van de dieren – denk bijvoorbeeld aan de vlucht van de vogels –, te reflecteren.

Op zichzelf zou men de hierboven aangestipte opvatting omtrent het zelfzijn van de individuele mens weer kunnen rubriceren onder het begrip levensbeschouwing. Maar al de vorige hoofdstukken waren mede erop gericht te laten zien dat dit wezenlijke kenmerk van de mens logisch en in de orde van het zijn vooraf gaat aan enigerlei levensbeschouwing.

Richten we ons nu op het woord “men”, dat in de omschrijving in de Van Dale is opgenomen. Dit woord kan slaan op vele mensen in numerieke zin genomen, waarbij tussen de levensbeschouwing van ieder afzonderlijk geen verband hoeft te bestaan. Het kan ook vele mensen in gemeenschappelijke zin betekenen, dat wil zeggen dat mensen een bepaalde levensbeschouwing met elkaar delen. Wat het eerste geval betreft, is het de vraag of er in feite strikt individuele levensbeschouwingen mogelijk zijn – in zoverre is er een parallel met de vraag of er volkomen individuele taal kan bestaan. Zou men een dergelijke individuele levensbeschouwing aan anderen willen meedelen of begrijpelijk willen maken, dan zal men zich daarover in begrijpelijke en daarmee in meer algemene termen moeten uiten.

We zouden daarom kunnen zeggen, dat elke levensbeschouwing, hoezeer deze ook als strikt individueel beleefd en gekoesterd wordt, altijd een zekere algemene strekking bezit. “De” mens vat zichzelf en “het leven” altijd in een bepaalde algemene zin op en wil zichzelf – in de niet-traditionele samenleving – juist als strikt individueel met dit algemene vereenzelvigen. In de levensbeschouwing gaat het altijd om de zin van het bestaan, om iets algemeen, zelfs als in een bepaalde levensbeschouwing fundamentele zin wordt ontkend. De spanningsverhouding van zin en zijn, die juist in de zelfreflectie aan het licht treedt en die laat zien dat beide innerlijk verbonden zijn met elkaar, doortrekt het menselijke leven.¹⁶²⁰ Vandaar dat in traditionele culturen het mythische en het religieuze het cement van deze samenlevingen vormden en nog vormen, want daarin wordt de ultieme zin van het menselijke bestaan tot uitdrukking gebracht.¹⁶²¹

1620 zie hoofdstuk 2: Zin en zijn.

1621 In zekere zin hebben de wetenschappen in de moderne tijd deze rol overgenomen: het leven inrichten naar de grondhouding en de bevindingen van de wetenschappen.

Richten we ons nu nog op het woord “manier” dat door het woordenboek wordt gebruikt. Inderdaad is de “manier waarop” het leven wordt beschouwd kenmerkend voor het begrip levensbeschouwing. Bij levensbeschouwing in specifieke zin gaat het inderdaad om de wijze waarop het leven gezien, opgevat en gekeurd wordt. Tegelijk heeft deze een omvattende betekenis, daar “het leven” alles insluit. Dat laatste betekent echter niet dat alle elementen van “dat alles” in een levensbeschouwing expliciet aan de orde behoeven te komen, maar wel dat in principe over of ten aanzien van elk element van “het leven” een oordeel gevormd of een houding aangegaan kan worden.

Levensbeschouwingen kennen accentverschillen met betrekking tot delen van “het leven”. Vaak wordt hun manier gekenmerkt door een sterke morele component, maar ook door een overheersend praktische, rationele of op het nuttige gerichte technische instelling. Anderzijds kunnen ze gekleurd zijn door een luchtige of optimistische kijk op het leven, of gekenmerkt worden door loodzware ernst, een sombere en pessimistische blik.

Dit vermogen van de mens om zich op vele diverse wijzen tot het leven, tot het gegeven bestaan te verhouden ligt eigenlijk ten grondslag aan alle menselijke culturen. In die zin is een bepaalde cultuur de omvattende, zowel theoretisch als praktisch vormgegeven levensbeschouwing: de manier waarop men het leven beschouwt en aan deze beschouwing gestalte geeft. Zodoende heeft men in traditionele culturen tegelijk de daarmee gegeven en er volstrekt mee samenvallende algemene levensbeschouwing, die alle delen van het leven omvat. Het is echter kenmerkend voor de westerse cultuur van de afgelopen vier, vijf eeuwen dat het traditionele kader in principe doorbroken is en dat daarom tal van levensbeschouwingen in specifieke zin hun intrede hebben gedaan.

Hierboven zeiden we reeds dat de mens zichzelf en het leven altijd in een zekere algemene zin wil opvatten en zich als strikt individueel daarmee wil vereenzelvigen: maar dat is nu juist wat voor de moderne, niet meer traditioneel georiënteerde westerse mens is gaan gelden. De onmiddellijke identificatie van de traditionele mens met zijn cultuur, het algemene, als zijn levensbeschouwing is voor en door de moderne, westerse mens in hoge mate tot een zaak van vrije keuze geworden.

De omschrijving van levensbeschouwing in het woordenboek heeft niet de praktische kant daarvan tot uitdrukking gebracht. Het begrip “beschouwing” heeft een sterk theoretisch accent. Maar het is eigen aan een levensbeschouwing dat de beschouwer deze in het werkelijke leven wil realiseren, al is het maar door het uitspreken van oordelen over tal van zaken en voorvallen die zich in het leven voordoen. Zelfs een persoon die een levensbeschouwing aanhangt die het leven verzaakt, drukt zich als zodanig uit. Gegeven de complexiteit van de mens ligt het voor de hand dat er eveneens een uiterst complexe verhouding

bestaat tussen een verinnerlijkte levensbeschouwing en de wijze waarop deze in het dagelijks leven in handelingen en oordelen tot uitdrukking komt.

De manier waarop het leven wordt beschouwd heeft daardoor eerder de betekenis van “beoordelen”, het is niet alleen een constaterende kennis, in de zin van “het menselijke leven is zus of zo, van die en die aard”.¹⁶²² Die manier impliceert zodoende het oordeel dat “het menselijke leven zus of zo *behoort* te zijn.” Uit deze houding komt het streven voort het beschouwelijke in de werkelijkheid tot uitdrukking te brengen.

In het werkelijke leven is het een niet van het andere te scheiden: hoe het leven is en hoe het behóórt te zijn. Ook hieruit blijkt de overeenkomst in formele zin tussen cultuur in het algemeen en levensbeschouwing in het bijzonder. Hiermee hebben we niet de bedoeling te stellen dat het beschouwelijke of theoretische in het leven immer in de tijd vooraf gaat aan het praktische, in werkelijkheid bestaat er een complexe verhouding met altijd wisselende accenten tussen beide.

Op basis van deze bepaling van cultuur als de omvattende levensbeschouwing en levensverwerkelijking is de bewering waarmee we ons betoog begonnen, aannemelijk geworden. Het instituut onderwijs is een van de vele sociale en culturele uitkomsten van de, altijd weer veranderende, opvatting over hoe het leven is en hoe het moet zijn.¹⁶²³ “Onderwijs moet er zijn, want het is nodig voor het leven.” En het oordeel over hoe dat leven is en behoort te zijn bepaalt in elke periode welke stof, welke vakken aangeboden zullen worden en de wijze waarop dat aanbod plaats vindt. Deze opvatting heeft zijn historische oorsprong in een omvattende levensbeschouwing die onze cultuur als geheel kenmerkt. Vandaar dat we al sinds het begin van de twintigste eeuw de Leerplichtwet hebben, die de schoolse basisvorming voor *iedereen* regelt en verplicht stelt.

Het instituut onderwijs is niet levensbeschouwelijk neutraal en kan dat ook nooit zijn. Er is zelfs geen enkel maatschappelijk instituut dat niet wordt gekenmerkt door of voortkomt uit de wijze waarop in willekeurig welke cultuur tegen “het” leven wordt aangekeken. Of nog algemener filosofisch gezegd de menselijke zijnswijze wordt wezenlijk gekenmerkt door een complex van reflectie- en zelfreflectievormen met betrekking tot het eigen bestaan. Concreet komt daar cultuur uit voort en zijn de historisch bepaalde, geïnstitutionaliseerde gestalten *realisaties* van deze vormen. Let wel: deze

1622 Vaak heeft een levensbeschouwing die zich tot dit constateren beperkt een negatieve kijk op het leven.

1623 Dat in Den Haag de laatste decennia de opvattingen daaromtrent met betrekking tot de school wel erg snel, dikwijls ad hoc door de, meer of minder beperkte, visies van deskundigen wisselden, dat komt uit deze toedracht voort, maar getuigen vaak van gering inzicht en bezonnenheid.

reflectie- en zelfreflectievormen blijven aan de geest van de individuele mensen voorbehouden, de verwerkelijking daarvan – zoals bijvoorbeeld de techniek – is de uitdrukking van die vormen in een algemene objectieve gestalte.

Het is karakteristiek voor de westerse cultuur dat deze vormen, in het bijzonder die van de zelfreflectie, een hoge graad van ontwikkeling hebben gekregen en daardoor weer de ontwikkeling van de westerse cultuur voortstuwen en bepalen. Zodoende behoort het tot het wezen van de westerse cultuur dat ze intern-kritisch is. In haar vindt een permanente reflectie plaats op haar reeds gerealiseerde instituten en tal van andere geestelijke, sociale en morele elementen; de voortdurende gistende openbare mening in de media is daar een voorbeeld van. De vrijheid van meningsuiting is een verworvenheid van en exemplarisch voor die intern-kritische zelfreflectie eigen aan de westerse cultuur.

In het dagelijks leven blijft levensbeschouwing meer of minder diep verborgen, wordt ze niet voortdurend bewust helder en overzichtelijk uitgesproken. De uitingen ervan zijn vaak diffuus, zeker ook omdat levensbeschouwingen niet altijd geheel consistent zijn, maar eerder leemten en tegenstrijdigheden vertonen. Nog afgezien van het feit dat door de complexiteit van de westerse cultuur en haar diverse samenlevingen en de totale mondiale situatie het moeilijk is “het leven” als zodanig in ogenschouw te nemen.¹⁶²⁴

We zouden echter kunnen zeggen, dat deze vaak diffuse verschijningsvormen van de levensbeschouwing van een bepaalde persoon zijn levenshouding vertegenwoordigen, waarbij uiteraard nog tal van psychische elementen van de betreffende persoon kunnen meespelen. De Van Dale omschrijft “levenshouding” als volgt: gedragslijn die men in het leven volgt. Deze lijn kan dan, zoals alle lijnen, meer of minder verward en bochtig zijn; volkomen rechtlijnigheid komt maar zelden voor, bovendien is het de vraag of de rechtlijnigheid altijd in alle situaties de voorkeur verdient.

Desondanks is het de levenshouding waarmee de mensen zich het eerst met elkaar confronteren. Het is dan ook op dit vlak van de levenshouding dat de mensen met elkaar moeten zien samen te leven. Dit houdt in dat hoe verschillend en soms tegenstrijdig levensbeschouwingen ook mogen zijn er in de samenleving gezocht moet worden naar levenshoudingen die dit *samen* leven mogelijk moeten maken. Zouden we dan niet kunnen zeggen dat dergelijke houdingen doortrokken moeten zijn van een democratische gezindheid!? Waarbij het ontwikkelen van een *schijn* van democratische gezindheid als een algemeen structureel gegeven zoveel mogelijk moet worden voorkomen; maar zekerheid daaromtrent is nooit absoluut te verkrijgen.

1624 Het brandpunt in deze complexiteit blijft voor ons het begrip van de mens als Geist in Welt.

De altijd meer of minder, ook voor de betrokkenen zelf, verborgen relatie tussen *levenshouding* en *levensbeschouwing*, waarbij de eerste de uiterlijke, voor anderen zichtbare verschijning van de tweede is, zal dan in die zin gevormd dienen te worden. Daarin kan ook de school een functie hebben. Of zelfs móeten hebben.

In het cursiefje *Kweeniehoor* geeft Simon Carmiggelt een beeld van zichzelf als iemand met een levenshouding zonder duidelijk uitgesproken levensbeschouwing, dat hij goedmoedig en mild maar ook enigszins provocerend aan de lezer als een soort verontschuldiging voorlegt. Uiteraard ligt aan een dergelijke houding ook een levensbeschouwing ten grondslag – de opvatting hoe het leven en wat de zin daarvan is en het besef van het vaak falende menselijke inzicht in het leven en inadequaaf handelen en het accepteren daarvan –: kortom, een soort agnostische houding van relativerende mildheid, ironie en zelfspot, zonder extremismen. Maar ook een dergelijke houding kent haar grenzen. Carmiggelt heeft niet voor niets ontslag bij zijn krant genomen toen deze onder NSB-leiding kwam en is tenslotte niet zomaar tijdens de bezetting in het verzet geweest, door mee te werken aan het toenmalig ondergrondse blad *Het Parool*.

Om te illustreren hoe moeilijk het is om over een kwestie als levensbeschouwing, die altijd op een complexe manier met het leven zelf, in feite met het individuele leven, verwekteld is te discussiëren en om een en ander tegelijk enigszins te relativeren volgen hieronder enige fragmenten uit dat stukje van Carmiggelt:

“Hebt u dat nu ook?

‘Nee, dat zie ik anders,’ hoor ik mezelf zeggen. ‘Vrouwen voelen zulke dingen veel gedifferentieerder, waardoor zij natuurlijk komen tot een dieper beleving en een feller lijden.’

Terzelfdertijd denk ik: ‘Wat zit je weer een onzin bij elkaar te kleppen. Hou nou toch eens op.’ Maar ik praat gewoon door. Rettekettekete – zo’n mond functioneert wel.

(...) Of vindt u het juist wel aardig, wat u zo zegt, de hele dag? Ik voor mij geloof zelden in mijn tekst. Persoonlijk heb ik de indruk dat er per etmaal veel te veel meningen van ons worden verlangd (...).¹⁶²⁵ Met films zit ik ook zo dikwijls in mijn maag. Taterata – hij is uit hoor (...)’ En, hoe fin je’ m?’ (...) je zat wel lekker. En toen begon het. Een beetje kijken. En toen was het weer uit. Maar dat zég je niet.

Dus: ‘Nu, de montage en de beeldvlakken en de rettekettekete (...)’

1625 Tegenwoordig, bijna 60 jaar later dan Carmiggelts stukje, is die druk vele malen groter geworden, maar de mogelijkheid om meningen te uiten via de media eveneens.

Wie met een corset-achtige overtuiging rondloopt heeft het makkelijker. Een principiële vegetariër drukt maar op de knop als het hem gevraagd wordt en hoep – daar schiet de Hollerith-kaart met het antwoord zijn bewustzijn al binnen. Hij hoeft het maar vóór te lezen: ‘Die walgelijke scène met die karbonaadjes.’
En klaar is Kees.”¹⁶²⁶

De strijd der levensbeschouwingen in de moderne geschiedenis

Gedurende een vier, vijf eeuwen heeft in Europa een ondergrondse en bovengrondse strijd gewoed tussen twee fundamentele wereldbeschouwingen en de daarmee samenhangende levensbeschouwingen: de religieuze of (joods-) christelijke enerzijds en de wetenschappelijke anderzijds. Een botsing die terug te voeren is op de volgende vraag en de met elkaar strijdige antwoorden die daarop gegeven worden. Zijn mens en wereld en de kennis waarover de mens ten aanzien van zichzelf en de wereld kan beschikken zichzelf genoeg, of verwijst dit alles naar een sfeer die mens en wereld te boven gaat en zonder welke dit alles niet kan bestaan? Waarbij de humanistische levensbeschouwing – ten dele geworteld in die van de Antieke wereld en de Renaissance, maar evenzeer in de religieuze – een derde positie innam, maar toch voornamelijk banden met de wetenschappelijke wereldbeschouwing aanging. Overigens sluiten beide wereldbeschouwingen in concrete mensen elkaar niet uit: de religieuze mens kan ook wetenschapper zijn en de wetenschapper ook religieus.

De omvang en diepgang van deze botsing is kenmerkend geweest voor de moderne Europese cultuur. Deze historische botsing heeft gezorgd voor het ontstaan van tal van onderscheiden levensbeschouwingen die, al of niet geworteld in beide wereldbeschouwingen en optredend in allerlei mengvormen daarvan, meespelen in de hedendaagse crisis van de Europese cultuur. Crisis in die zin dat er geen duidelijke richtinggevende grondthema's en leidmotieven in de westerse- of Europese cultuur meer aanwezig lijken te zijn. Het is de taak van de filosoof deze cultuur zodanig te analyseren, dat deze wel blootgelegd kunnen worden. We zien hier weer de hegeliaanse opdracht aan de filosofie terug: te komen tot het zelfbegrip van deze tijd.

De aantasting van het geocentrische wereldbeeld en de vervanging daarvan door het heliocentrische markeerden het begin van het wankelende vertrouwen in religieuze waarheden. Deze mokerslag toegebracht aan het geloof door dit eerste grote en triomfantelijke resultaat van de opkomende wetenschappen en de vele resultaten die daarop volgden, alsmede de zich als een verterend zuur ten aanzien van het religieuze geloof verbreidende wetenschappelijke

1626 Uit: de bundel *Vergeet het maar*, Amsterdam, 1953.

beschouwingswijze van leven en werkelijkheid maakten een eind aan de alleenheerschappij van de levens- en wereldbeschouwing van het geloof.

Keren we nog voor een ogenblik terug naar het moment waarop binnen onze cultuur de uitspraak werd gedaan, die in principe – zo naar het schijnt – de scheidslijn tussen de twee kampen trekt. Het is de uitspraak: “ik ben denkend”. Deze conclusie is het resultaat van het universele twijfelexperiment van René Descartes – in de gedaante van de filosoof Cartesius –, het experiment waartoe hij zich genooddaakt voelde mede door bovengenoemde resultaten van de wetenschappen, maar in het algemeen door zijn twijfel ten aanzien van alle overgeleverde, traditionele waarheden. Het twijfelen daaraan, maar evenzeer aan de *waarheid* van de evidentie van het verschijnen en bestaan van alles, wat dan ook, levert voor Cartesius, het subject van dit gedachtenexperiment als de activiteit van de “absolute twijfel”, deze ene onomstotelijke waarheid op: *denken* en *zijn* zijn onwrikbaar tezamen gegeven, denkend *bén* ik. Hier stelt “de westerse mens” zich voor het eerst *expliciet* als autonoom ten opzichte van alles op. Dit “alles” moet door het denken op zijn waarheid beproefd kunnen worden. Deze houding, deze autonomie is nu precies dat wat de wetenschappelijke (wereld- en levens)beschouwing in specifieke zin draagt.

Ondanks deze universele twijfel van Descartes aan de overgeleverde, in het bijzonder middeleeuwse, waarheden is echter door datzelfde middeleeuwse denken de wetenschappelijke kijk op de dingen voorbereid. We beperken ons hierbij tot het volgende principiële onderscheid dat in de loop van de middeleeuwse filosofie, onder invloed van de klassieke Griekse filosofie, werd gemaakt tussen de “Eerste Oorzaak” en de “tweede oorzaken”, te weten de vier vormen van oorzakelijkheid: de *causa efficiens*, *causa materialis*, *causa formalis*, *causa finalis*. Het concept Eerste Oorzaak, ontleend aan Aristoteles, is in de middeleeuwse filosofie de scheppende oorsprong van alles en daarmee van een oneindig andere orde dan de secundaire oorzaken die werkzaam zijn binnen het onderlinge verkeer van de eindige dingen zelf. Deze tweedeling opende dus in principe de weg naar het vrije, wetenschappelijke onderzoek van de eindige dingen. Arabische filosofen en theologen van die tijd wilden of mochten uiteindelijk daar niet aan.¹⁶²⁷

Voor de zelfstandig denkende westerse mens die door de Verlichting is heengegaan is de voorstelling van een voortdurend zich bemoeien en inmengen van de Eerste Oorzaak, God, met het reilen en zeilen van de dingen van de eindige werkelijkheid een absurde zaak en de zelfstandigheid van de mens onwaardig. Maar eveneens de scheppende oorsprong onwaardig, zouden wij daaraan willen toevoegen.

1627 Zie F.C.Coppleston, a.w., hoofdstuk 8: The Philosophy of Islam, pp. 104-124.

Bestaat er een onoverbrugbare kloof tussen de religieuze en de wetenschappelijke wereld- en levensbeschouwingen? Het is de verdienste van Hegel geweest dat hij heeft laten zien dat beide kampen, dat van het geloof en dat van de wetenschappelijke, verstandelijke Verlichting, gegrond zijn in hetzelfde principe, dat de laatste aan het eerste heeft ontleend: de rede.

De gedachtegang is dan, vereenvoudigd weergegeven, als volgt: als het geloof¹⁶²⁸ uitgaat van de God die de wereld heeft geschapen, dan moet deze wereld in zichzelf redelijk zijn. Het is nu deze aan het geloof inherente redelijkheid die de (wetenschappelijke) Verlichting in de vorm van het verstand, Descartes' *cogito*, in het bijzonder dit denken als het mathematische denken, in de dingen wil terugvinden.

Beide kampen, elkaar in de ogen blikkend, zien eigenlijk, volgens Hegel, zichzelf.¹⁶²⁹

Het strijdgewoel der levensbeschouwingen in onze tijd

Het conflict tussen de religieuze en de wetenschappelijke levensbeschouwing heeft de weg vrijgemaakt voor het ontstaan en opkomen van diverse levensbeschouwingen in de moderne, westerse wereld. Samenvattend kunnen deze zowel niet-religieus alsook niet-wetenschappelijk zijn. Maar er zijn levensbeschouwingen die elementen van zowel het religieuze als het wetenschappelijke in zich hebben opgenomen.

Zoals we hierboven al hebben aangegeven vooronderstelt levensbeschouwing in specifieke zin meer of minder bewuste overwegingen ten aanzien van het *leven*, of het *bestaan*, of de *wereld* of de *mens*. Deze kan op haar beurt weer een min of meer spontaan deel van het dagelijks leven worden, een attitude op grond waarvan men handelt, reageert, de dingen en de mensen tegemoet treedt.

De hedendaags levensbeschouwingen die voor ons onderwerp "levensbeschouwing en onderwijs" van fundamenteel belang zijn, kunnen we misschien grofweg op de volgende wijze indelen, waarbij het eigenlijk noodzakelijk is, hoewel zeer moeilijk, om de kern van elk aan te geven:

Religieuze levensbeschouwing: daarin staat de verbondenheid – hoe deze ook wordt ervaren en gedacht – van de eindige mens, of het leven, met een oneindige, alles te boven gaande macht, die tegelijk ook het absoluut Goede is, centraal. Deze verbondenheid bepaalt hoe men hier het leven beschouwt. In het monotheïsme is dat God.¹⁶³⁰ Op grond van deze centrale opvatting,

1628 Geworteld in het jodendom.

1629 Zie 'Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben', in WU 2.

1630 Misschien is het juist, om te spreken van het ene bijna vierduizend jaar oude

die men binnen deze levensbeschouwing meestal als een “zeker weten” benoemt, worden tal van leefregels opgesteld; en dát levert vaak botsingen met andere levenshoudingen op. Maar het ontwikkelen van leefregels uit centrale gedachten geldt evenzeer voor de andere vormen van levensbeschouwing. Op het vlak van de leefregels liggen vaak de conflicten waarover men kan strijden.

De vraag, voor “de anderen”, de niet-religieuzen, gesteld aan de religieuze levensbeschouwing is dan, of en in hoeverre deze regels inderdaad afkomstig zijn van die absolute macht, die tegelijk het Goede is, of dat ze uit het eindige, menselijke leven zelf en de daar heersende opvattingen zijn voortgekomen en desondanks pretenderen absolute gelding te hebben. Waarbij door de religieuze mens de tegenvraag gesteld kan worden op grond waarvan die anderen hun waarden en regels als onwrikbaar opvatten. Het antwoord vanuit bijvoorbeeld de humanistische levensbeschouwing luidt dan vaak: “Omdat ze stroken met en recht doen aan de aard van de mens.” Waarbij dan weer voor de religieuze mens “die aard” niet los te denken valt van bovengenoemde verbondenheid.

Deze pretentie van absoluutheid wordt verstikkend wanneer deze regels inderdaad uit, wat we toch maar zullen noemen, een “kleinburgerlijke moraal” zijn voortgekomen. Een dergelijke moraal kan evenzeer door een niet-religieuze levensbeschouwing worden voortgebracht.

De *wetenschappen* hebben zich, mede door het onderwijs, de afgelopen eeuwen rondgesproken en zijn tot een alom heersende, maar vaak niet als zodanig bewuste levensbeschouwing of levenshouding geworden en daarmee tot het fundament en cement van de verwetenschappelijkte samenleving.

Een van de opvallendste uitingen hiervan is bijvoorbeeld de verbreiding van de evolutieleer van het organische leven op aarde. Zoals eens het religieuze geloof de samenleving doordesemde zo doen de wetenschappen dat nu; de samenleving is verwetenschappelijkt. En de wetenschappen vermaatschappelijkt.

Waaruit zou nu de kern van de levensbeschouwing bestaan, die heden ten dage uit het doen en laten van de wetenschappen is voortgekomen? De wetenschappen en hun verworvenheden doortrekken als een wasem het hedendaagse leven. De wetenschappen vormen het fundament van de hedendaagse samenleving, zoals eens, eeuwenlang en in alle culturen de godsdienst en de mythen dat waren. Op welke wijze beheersen de wetenschappen nu onze “manier van beschouwen van het leven”?

monotheïsme, het judaïsme, waarop het latere tweede, het christendom geënt is – of misschien beter: waaruit het latere voortgesproten is – en dat in zekere zin een ontplooiing daarvan is. Terwijl het derde nog latere ‘monotheïsme’ elementen en vrijwel alle Bijbelfiguren van de eerste twee heeft overgenomen.

Praktisch door de technische verworvenheden die ons leven vorm geven: de computer, internet, de auto, enzovoort, de voorbeelden zijn hier schier eindeloos in getal. Daarbij heeft het productie-consumptie systeem de natuurwetenschappen via de technologie gedwongen een verbond met dit systeem aan te gaan en wordt omgekeerd het economische leven gedwongen in de voetsporen van de voortschrijdende techniek te treden. Een te innige en tegennatuurlijke relatie daar de economische sfeer en de sfeer van de techniek, in de moderniteit voortvloeiend uit de natuurwetenschappelijke kennis, volstrekt eigensoortige, van elkaar onderscheiden gebieden vormen. De ene is de sfeer van het gebruik en verbruik van de voor menselijke consumptie geschikt gemaakte dingen, gebaseerd op en voortkomend uit de menselijke behoefte. De andere berust op het theoretische vermogen van de mens om inzicht in de aard en de werking van de dingen te verkrijgen (: wetenschappen) en op basis daarvan, de dingen in een eigen, menselijke verstandsvorm te gieten (: techniek). Dit verbond bepaalt in hoge mate de levenshouding van ons allemaal, al zijn daar natuurlijk per persoon nuances en gradaties in aan te wijzen

Het beschouwen van “alles” in het licht van het nuttige heeft de voedingsbodem voor de hedendaagse levensbeschouwing van het *consumentisme* gelegd. Daar alles onder het gezichtspunt van het nuttig-zijn wordt beschouwd, wordt dat alles evenzeer onder het gezichtspunt van gebruiksartikel beschouwd.¹⁶³¹ De opvatting bijvoorbeeld, dat de leerling van een school ‘consument’ van het onderwijs’product’ is, komt voort uit dit reeds eeuwen geleden door de nuttigheidsvisie voorbereide consumentisme.

Hiermee is wel een nogal negatieve kijk op techniek en economie gegeven, het gaat er echter om ook de levensbeschouwing die voortvloeit uit de hedendaagse aard van wetenschappen, techniek en economie naar haar positieve en negatieve aspecten te doorzien.

Deze praktische kant van de wetenschappen die de levensbeschouwing of levenshouding van de hedendaagse mens vormt moet nog aangevuld worden

1631 Iets is “nuttig” wanneer dat wat het is, zijn identiteit, onmiddellijk in dienst staat van, ofwel bepaald wordt door het andere. Een eenvoudig voorbeeld: een hamer heeft precies die gestalte en hoedanigheden – die zijn ‘identiteit’ uitmaken –, omdat deze de functie heeft spijkers ergens in te slaan – zijn andere. Onder het gezichtspunt van het nuttig-zijn is “iets” onder een en hetzelfde gezichtspunt op zichzelf en voor het andere. De menselijke identiteit daarentegen is het overgrijpende, het overkoepelende en coördinerende van de verhouding tot het andere. Zie Hegel, ‘Die Wahrheit der Aufklärung: die Nützlichkeit’, WU 2, p. 311 e.v. en Schelers *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, waarin hij laat zien hoe in de moderne, burgerlijke moraal een waarde-omkering heeft plaatsgevonden, waarbij het “nuttige” boven in de waardenschaal is komen te staan.

met de *theoretische* uitstraling van de wetenschappen. De typische kijk van de wetenschappen op de wereld, op het leven en de mens bepaalt de theoretische kant van de wetenschappelijke levensbeschouwing waarvan onze samenleving doortrokken is.

Zowel de praktische als de theoretische kant van de wetenschappen vormen samen de kern van de overheersende levensbeschouwing van onze tijd. De wetenschappen eisen dat we alles “wetenschappelijk bekijken”.¹⁶³² We kunnen hierbij de omschrijving die de Van Dale van levensbeschouwing geeft nog in herinnering roepen. Dat impliceert, dat ons politieke, maatschappelijke, persoonlijke handelen op wetenschappelijke inzichten zou moeten berusten. De waarheid, het juiste leven wordt ons door de, uit de wetenschappen voortvloeiende, technische verworvenheden voorgeschoteld. Althans, dat is een overheersende tendens en bijna categorische imperatief : “Gij hebt de plicht de wetenschappelijke inzichten te volgen”.

De kern van de wetenschappelijke houding ligt hierin, dat de elementen van het betreffende wetenschappelijke gebied tot een X worden verklaard. Alles is voor de wetenschappelijke kijk in principe vooreerst nog een onbekende, waarvan men nog niets weet. De wetenschappelijke strengheid eist dat geen voorafgaande kennis, ofwel mening, noch een waardering of moreel oordeel op die X mag worden geprojecteerd. Een voor de wetenschappen, in hun systematische beperking, juiste eis. Op grond waarvan de wetenschapper *vrij* zijn verklarende theorie kan ontwerpen, hij verhoudt zich vrij ten aanzien van dat ontwerp, want dat is een ontwerp van hemzelf, terwijl zijn object dat nu juist niet is. In de natuurwetenschappen bestaat een dergelijke theorie meestal uit een mathematische constructie. Een en ander heeft tot gevolg dat deze wetenschappen uiteindelijk de werkelijkheid, de kosmos als een mathematische constructie zijn gaan beschouwen – wat eigenlijk tot op zekere hoogte opgaat voor zover aan de werkelijkheid het kwantitatieve “kleeft” –, ook deze kijk doortrekt ten diepste de westerse cultuur.¹⁶³³

Voor de andere wetenschappen, dat wil zeggen de sociale- of menswetenschappen en de geesteswetenschappen gelden uiteraard niet strikt dezelfde methodologische eisen als voor de natuurwetenschappen. De menswetenschappers zijn met de gebieden en objecten van hun onderzoek al vertrouwd en door en door ermee verbonden.

In het dagelijkse leven kunnen we met die wetenschappelijke houding niet echt of niet geheel uit de voeten, maar de wetenschappelijke scepsis is toch

1632 In hoofdstuk 7 hebben we uitvoerig aandacht besteed aan de heilloze consequenties die een dergelijke levensbeschouwing kan hebben met betrekking tot gebieden waarvan in de eerste plaats het morele gehalte beoordeeld moet worden.

1633 Fleischhackers wijsgerige werk is grotendeels aan dit onderwerp gewijd.

een deel van het dagelijkse leven gaan vormen.¹⁶³⁴ Vooral ook ten aanzien van normen en waarden, of in het algemeen van de moraal. De houding: eerst moet nog maar eens bewezen worden dat die en die waarden en normen ook houdbaar, in de zin van “waar”, zijn.

Ten aanzien van de moraal als zodanig is een dergelijke eis van wetenschappelijkheid onzinnig, al kunnen er in elke moraal elementen van feitelijkheid voorkomen die indien nodig om wetenschappelijk onderzoek kunnen vragen. Bijvoorbeeld bij het afkeuren van het gebruik van softdrugs als zouden deze toch op den duur schadelijk voor de gezondheid zijn, kan de (medische) wetenschap te hulp geroepen worden om daar antwoord op te geven. Maar dan nog kan men bijvoorbeeld op grond van de menselijke waardigheid, waaraan door hun roeswerking afbreuk gedaan zou worden, het gebruik ervan weer afkeuren. In dat geval heeft het geen zin om de wetenschappen als arbiter te hulp te roepen, want deze kunnen de houdbaarheid van een dergelijke opvatting op geen enkele wijze ontkennen of bevestigen. Er zijn vormen en inhouden van kennis met betrekking tot bepaalde gebieden, waartoe (delen van) de moraal en normen en waarden behoren, die buiten het gebied van de wetenschappen vallen, maar daarom nog niet irrationeel zijn.¹⁶³⁵

Er zit nog een andere kant aan deze opschortende wetenschappelijke houding, die in de praktijk van het leven niet geheel houdbaar is. Want vaak moet er een gordiaanse knoop doorgehakt worden, omdat we in de praktijk niet op een verlossend antwoord van de wetenschappen kunnen wachten. Een werkelijk mondiaal en fundamenteel probleem, de vraag bijvoorbeeld of er zich nu werkelijk een klimaatsverandering aan het voltrekken is, en of dit nu wel of niet en in welke mate door menselijk handelen wordt veroorzaakt, vraagt om oplossingen die niet kunnen wachten op de definitieve wetenschappelijke beantwoording van die vraag.¹⁶³⁶

De wetenschappelijke instelling en haar (technische) resultaten bepalen, ten dele terecht, de samenleving zeer grondig en behoren ook een belangrijk aandeel in de hedendaagse levensbeschouwing te hebben. Dan zien we nog af

1634 Op het positieve van scepticisme, zoals de houding om in het dagelijks leven niet te snel met oordelen en veroordelingen klaar staan, en als noodzakelijk aspect van de wetenschappelijke houding, gaan we niet verder in.

1635 Zie het connaturele kennen bij Scheler: die vorm van kennen die overeenstemt met de eigen aard van het gekende. De religieuze act van de mens, die uitgaat van het besef en de vrije aanvaarding van zichzelf als eindige geest – dit connatureel kennen dat zich op het absolute richt – komt niet al redenerend tot het stellen van het absolute als persoon, maar ervaart het absolute onmiddellijk als persoon.

1636 Bovendien doet het consumptisme in morele zin tekort aan de menselijke waardigheid en zou de intoming daarvan al een grote positieve bijdrage kunnen zijn aan het terugdringen van de eventuele klimaatsverandering.

van de “materialistische” kijk op de mens en de werkelijkheid door belangrijke delen van de natuurwetenschappen – zoals fysiologie, endocrinologie, neurologie en hersenonderzoek – die al het spirituele en zin reduceren tot epifenomeen, ofwel tot niet meer dan een soort uitstraling, van chemische processen.

Voor de *humanistische* levensbeschouwing geldt de kern, haar lijfspreuk die nog uit de klassieke Oudheid stamt: “de mens is de maat van alle dingen”. Dat is ook het punt waarmee ze dikwijls botst met de religieuze levensbeschouwing. De vraag is inderdaad of een discussie ook deze maatstaf niet enigermate kan relativeren tot “de mens is de maat voor vele dingen, maar niet voor alle”.

De humanistische levensbeschouwing gaat dikwijls een verbond met de wetenschappelijke aan, maar keert zich ook wel eens tegen deze als ze meent of ziet dat de wetenschappelijke beschouwing de (individuele) mens degradeert tot slechts een wetenschappelijk object en zodoende vele andere humane aspecten verstikt en menselijke waardigheid teniet doet.

Een sterk heersende, in de verbanden die ze aangaat moeilijk te vatten levensbeschouwing is de *nihilistische*: de levensbeschouwing die wars is van enigerlei vaste zekerheden, van waarheid en onomstotelijke waarden. In de nog recente geschiedenis van de westerse cultuur is Nietzsche daar enerzijds de grote ontdekker, vertegenwoordiger en vertolker van geweest, maar anderzijds gericht op het te boven komen van het nihilisme. De filosoof met de hamer die herhaaldelijk en zeker ook de laatste tijd weer sterk opgeld doet. In zijn visie is het juist het streven naar waarheid, waarvan volgens hem de filosofie en de wetenschappen het meest getuigen, dat tot uitkomst heeft dat er geen waarheid is. Dát streven is volgens hem nihilisme, want het leidt tot dat resultaat: het zoeken naar de waarheid levert niets, levert een peilloze afgrond op. De zoeker naar de oneindige volheid van de waarheid blijkt nu tegenover een leegte te staan, die zijn eigen leegte is geworden. Dat was volgens Nietzsche de ‘waarheid’ en de crisis van de Europese cultuur.¹⁶³⁷ Na het afzweren van de waarheid blijft de sterke mens over die de waarheid niet meer nodig heeft, daar het ja-zeggen tegen het ondoorgrondelijke en machtige leven de nieuwe ‘waarheid’ is; deze sterke mens brengt zijn leven volkomen uit zichzelf tot ontplooiing en rijke wasdom, dat is de nieuwe en hoogste waarde. De religieuze mens zal zeggen, dat dit nihilisme evenzeer een ‘geloof’ is door namelijk in het absolute ‘niets’ te geloven.

1637 We herkennen hierin weer trekken van Thomas Manns Adrian Leverkühn, die zijn ziel aan de Duivel, het Niets, heeft verkocht. Overigens heeft Mann inderdaad voor de figuur van Leverkühn – symbool voor Manns, ondanks alles, geliefde Duitsland – bepaalde karakteristieken van Nietzsche en diens grote ‘ontdekking’ van het ‘niets-zijn’ van het absolute, gebruikt.

Met zijn concept van het westerse nihilisme gaat Nietzsche eraan voorbij, dat het de transcendentia zijn die het tot uitdrukking brengen van eindige gestalten van goedheid, waarheid en schoonheid mogelijk maken, daar deze het zijnde als zijnde volledig inhereren. Die echter niet als zodanig totaal aanwezig zijn te stellen.

De zijnden tot hun bestemming brengen is het streven naar deze uitdrukking. Wanneer men gefixeerd blijft op deze eindige uitdrukkingen – en dus de metafysische relatie van deze uitdrukkingen tot de transcendentia niet (meer) ziet – dan komt men tenslotte bij het door Nietzsche bedoelde nihilisme uit. Waarbij bovendien de blik op hun oerbron, de absolute, volmaakte persoon verduisterd wordt.

Op de hierboven al genoemde levensbeschouwing die we betitelden als *consumentisme* willen we nog terugkomen omdat ze, als praktisch uitvloeisel van de wetenschappelijk-technologische levensbeschouwing, alle geledingen van de samenleving doordringt en zeker ook het hedendaagse onderwijs. Om dit laatste, onderwijs en levensbeschouwing, draait tenslotte ons betoog. Haar slagzin luidt: “Alles is slechts een product binnen het economische systeem dat alomvattend is”. En haar absolute eis is: “Gij zult consumeren en de economie moet groeien”.

Om het wat platvloers en simplificerend te zeggen: voor deze levensbeschouwing is de aarde een oliebol die opgegeten kan worden en ook geconsumeerd dient te worden. De gehele werkelijkheid wordt slechts beschouwd binnen of vanuit het productie-consumptie systeem. Deze houding verleidt mensen ertoe alles als een *product* te beschouwen. Naar het model van het industriële produceren als zodanig – bijvoorbeeld: het vervaardigen van onderdelen en het samenstellen daarvan tot het product *auto* – worden alle menselijke activiteiten beoordeeld, zodat ze gezien worden als iets dat een product oplevert, en op grond daarvan pas zinvol en nuttig zijn, als deze producten voldoen aan het economische plaatje.

Het geven van een pianorecital, noch het verwijderen van een blindedarm zijn in die zin een product. Ze zijn wel een prestatie, de uitkomst ofwel het resultaat van menselijke vermogens, maar van een andere orde dan het vervaardigen van iets dat gebruikt of verbruikt wordt.

Nu kan men wel zeggen dat zowel het pianorecital alsook het verwijderen van de blindedarm net zoals het zuiver economische product aan een behoefte voldoen: de behoefte aan kunstgenot, respectievelijk de behoefte aan een goede gezondheid. Waar nog bij komt dat degenen die de prestaties leveren, met die prestaties hun brood verdienen. Dus ook daaraan zit een economisch aspect. Beide prestaties spelen zich in die zin dan ook af op de vrije markt: de betere pianist en de betere chirurg hebben een grotere kans op een betere positie op

de vrije markt; maar ook daarmee zij hun prestaties nog niet totaal gelijk aan een economisch product.

Het *economische* product en het vervaardigen daarvan staat altijd primair “in dienst van”, heeft dus primair de waarde van het “nuttig-zijn-voor”, ofwel het “goed-zijn-voor-mij” en niet in de eerste plaats de waarde van het “waardevol-zijn-in-zichzelf”.

Het zuiver economische product is weliswaar ook altijd een zaak waarbij de producent “iets van zichzelf” – zijn kennis en vaardigheden – in die zaak tot uitdrukking brengt, maar waarbij de producent tegelijk daarmee totaal ervan onderscheiden blijft. In de genoemde gevallen die wij niet als economisch product opvatten is de uitvoerder – en in het eerste geval ook nog de componist – wel geheel en al en onmiddellijk in zijn prestatie aanwezig, en is hij daar uiteraard, als eenmaal de prestatie is geleverd, daar ook weer vrij en los van.

In het geval van de muziekkuitvoering is het ‘product’ iets dat waardevol-in-zichzelf is, waaraan zowel de uitvoerder als de toehoorder als persoon zowel geestelijk als sensueel deelneemt.

In het tweede chirurgische geval staat de prestatie onmiddellijk in dienst van het in-zich-waardevolle van het behoud van het leven of van het behoud van de gezondheid.

Ook in zuiver nuttige zaken kunnen elementen meespelen die waardevol in zichzelf zijn, bijvoorbeeld: de juiste kennis, inzichten en de perfecte deskundige handelingen die nodig waren om dat product tot stand te brengen, of de mooie vormgeving ervan. Een mooi gedekte tafel en het sierlijk opdienen van de etenswaren is ook een soort esthetische toevoeging met een zekere eigen waarde, die bovendien nog eens het eetgenot, het aangename en het goed-zijn-voor-mij kan verhogen. Zo kunnen er zich altijd grensgevallen voordoen en kunnen er overlappingen zijn waarbij het in-zich-waardevolle en het nuttige samengaan.

Ons inziens is een fundamentele analyse van dit onderwerp eigenlijk van het grootste belang om door te kunnen dringen tot een van de elementen van de crisis in de Europese cultuur.¹⁶³⁸

Een en ander geldt in de hoogste mate voor de resultaten die een school oplevert. Deze zijn in geen enkel opzicht te vereenzelvigen met een product in specifiek economische zin. De opvatting, dat dat wel zo zou zijn komt voort uit die levensbeschouwing die het primaat van het economisch produceren stelt. Deze is nu juist verre van neutraal ten aanzien van levensbeschouwingen, want ze is er zelf een, en van haar (ten dele) verwoestende uitwerking mogen we tegenwoordig de verbijsterde toeschouwers zijn.

1638 Schelers *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in: *Vom Umsturz der Werte* (Bern 1972) is een eerste aanzet daarvoor geweest.

De alomvattende levensbeschouwing in onze cultuur van de laatste tweeënhalve eeuw, opgekomen onder invloed van en in samenhang met de opkomende natuurwetenschappen, de opkomst van de burgerij en het zich losmaken van de hiërarchische samenleving en de (traditionele) religie met haar voor een groot deel door de mensen zelf bedachte verstikkende regels, is de in Frankrijk ontstane Verlichting. Deze vormde de ideologische basis voor de Franse Revolutie en daarmee voor de democratische samenleving in het algemeen. Ze legde de nadruk op het eigen, zelfstandige gebruik van het menselijke verstand tegenover de door de traditie opgelegde leefregels en (waan)denkbeelden over de werkelijkheid.

Afgezien van het verzet van conservatieve krachten in haar eigen tijd, zijn er in de twintigste eeuw kritische stemmen tegenover de motieven van de Verlichting te horen geweest,¹⁶³⁹ stemmen die nu vaak nog luider klinken. De verabsolutering van het verstand heeft tot een woekering ervan geleid, die in plaats de mens vrij te maken hem nog steeds meer heeft geknecht. Het consumentisme zou een van de gevolgen daarvan zijn.

Desondanks kan men, want het is toch ook een essentieel element van de democratie, blijven vasthouden aan de intentie van de Verlichting, maar dan een die veel meer omvat dan het – op het nuttige gerichte – gebruik van het verstand.

Er zijn tegenwoordig nog tal van levensbeschouwingen aan te wijzen, zoals de reeds een eeuw oude *antroposofie*. Deze is op te vatten als een antwoord op de versplintering – door de diverse wetenschappen – van de samenleving en het verlies van religieuze kaders. De diverse levensbeschouwingen die de laatste veertig, vijftig jaar zijn ontstaan op basis en onder invloed van Oosterse filosofieën laten we hier voor wat ze zijn (overigens deden deze zich al voor rond de Eerste Wereldoorlog in West-Europa). We noemen hier ook slechts het tegenwoordige *heksendom* en *sjamanisme*, evenals *New Age*, en *deep ecology*, het terug-naar-Moeder-Aarde reveil. Alle kunnen tot op zekere hoogte beschouwd worden als reacties op de verwetenschappelijking van de samenleving.

Dit zijn alle geïnstitutionaliseerde of geobjectiveerde, in schrift, in beelden en voorschriften vastgelegde levensbeschouwingen in tegenstelling tot levensbeschouwingen die diep in de cultuur vastliggen maar die zich niet (meer) als zodanig als levensbeschouwingen maar wel als levenshoudingen presenteren.

Het onderwijs dat zich bewust met levensbeschouwingen moet bezighouden zal dan zowel aan de uitgesproken als aan de niet-uitgesproken,

1639 Bijvoorbeeld de neo-marxisten van de Franfurter Schule, of de Franse filosoof, socioloog en theoloog Jacques Ellul (1912–1994), criticus van de “technologische maatschappij” als uitvloeisel van de Verlichting.

maar wel het leven beïnvloedende, levensbeschouwingen aandacht moeten schenken. Allen die in en voor het onderwijs werken – en niet te vergeten de politiek – zullen gezamenlijk en voor zichzelf duidelijk moeten maken waarom levensbeschouwingen een integrerend deel van de school zijn en hoe deze levensbeschouwingen zich met de democratie verhouden.

Levensbeschouwing en onderwijs

De identiteit van het instituut school, dat wat de school is, ligt in haar strekking of functie: onderwijs te geven, het overdragen van cultureel, technisch en anderszins bepaalde stof aan jongeren met het doel bij te dragen aan hun ontwikkeling zodat zij uiteindelijk hun rol of plaats in de samenleving kunnen vervullen.¹⁶⁴⁰ Waardoor het onderwijs een fundamenteel aandeel kan leveren aan de bestaanbaarheid van het democratische samenleven. Dat een dergelijk instituut nog weer een bijzonder levensbeschouwelijk accent kan hebben, is een tweede.

We hebben laten zien dat het instituut school nooit levensbeschouwelijk neutraal is, daar met het curriculum daaraan inherente grondwaarden en elementen van de heersende levens- en wereldbeschouwingen in de cultuur eveneens overgedragen worden. Met de overgedragen cultuurgoederen worden tegelijk de vele diverse wijzen waarop in onze cultuur het leven wordt beschouwd, meegegeven.

Zo zal bijvoorbeeld de sfeer op een openbare school doortrokken (moeten) zijn van een humanistisch-democratische levensbeschouwing.¹⁶⁴¹ In het bijzonder onderwijs bijvoorbeeld christelijk-democratisch. Het democratische blijft dus, ons inziens, noodzakelijkerwijs het oriëntatiepunt. Hoe wij ons dit voorstellen, zullen we hieronder beknopt uiteenzetten. Daarop anticiperend stellen wij dat deze oriëntatie al moet beginnen op de Pabo en andere lerarenopleidingen.

Deze toedracht van de impliciet aanwezige wereld- en levensbeschouwingen moet in de hedendaagse en toekomstige school expliciet worden. De principiële openheid van de mens voor alle werkelijkheid, waarop alle cultuur berust, dient in het instituut school inhoudelijk geactiveerd te worden. Dit openstaan voor “al het andere” zal de levenshouding moeten worden van de burgers van deze samenleving, die zodoende verder voortgaan op de weg van de democratie.

1640 Als deze formulering van de identiteit van het instituut school, ofwel de functie van onderwijs wordt verabsoluteerd, in de zin van het “slechts nuttig zijn, het in dienst staan van onderwijs voor iets anders,” dan doet men aan onderwijs dat in het licht staat van het Goede, Schone en Ware tekort.

1641 Met accentuering van wetenschappelijkheid en geestelijke cultuurwaarden.

Het was kenmerkend voor dictatoriale samenlevingen, zoals deze zich in de twintigste eeuw in Europa hebben voorgedaan, dat de luister van het leven vaak zeer expliciet, door de massa, tot uitdrukking moest worden gebracht: vooral door manifestaties van massale sportbeoefening en het in de schijnwerpers plaatsen van het vreugdevolle boeren- en arbeidersleven. In een vrije samenleving daarentegen is deze manifestatie geen plicht, maar wordt er in stilte en zonder dwang aan de materiële en geestelijke voorwaarden gewerkt waaronder het “streven naar geluk” open ligt voor eenieder, waarbij men vrij is daarvan gebruik te maken of niet.

In dit licht wordt, zoals we in hoofdstuk 7 al hebben aangegeven, de democratie niet slechts procedureel, maar juist ook inhoudelijk opgevat. In die zin, dat de democratische rechtsstaat inhoudelijke voorwaarden schept waaronder burgers vrij kunnen zijn zich verbonden te voelen met en uitdrukking te kunnen geven aan de luister van het leven; of in ieder geval er voor zorgt dat belemmerende factoren tot een minimum worden beperkt. Daarin ligt de levensbeschouwelijke opdracht van het onderwijs, dat het curriculum uitdrukking geeft aan het Ware, Goede en Schone.

Wij kennen allen het fenomeen dat sommige docenten (sommige) leerlingen kunnen inspireren en enthousiast kunnen maken voor hun vakgebied en zelfs vaak voor zaken die daar buiten vallen, maar dat andere docenten daartoe niet in staat zijn en de leerlingen slechts enige kennis bijbrengen. De een is de ander niet, maar desondanks denken wij, dat in het curriculum van Pabo's en lerarenopleidingen in ieder geval de fundamentele betekenis van de democratische levenshouding, ook naar haar inhoud, moet worden opgenomen. Zodat de kans groter wordt, dat docenten dat later in het basis- en voortgezet onderwijs met meer inzet en enthousiasme in hun lessen over kunnen brengen.¹⁶⁴² Want het is in een vrije samenleving, dat het tot uitdrukking brengen van het Schone, Goede en Ware optimaal nagestreefd kan worden.¹⁶⁴³

1642 Wij herinneren ons van lang geleden, dat de Nederlandse bioloog, dichter en essayist Dick Hillenius (1927-1987) in een – niet meer te achterhalen – interview verklaarde, dat de leerlingen in de biologieles niet eerst geconfronteerd moeten worden met het uitsterven van de soorten en andere ontluisteringen van het organische leven op aarde, maar dat er voor gezorgd moet worden dat ze in de eerste plaats geïnteresseerd raken in de levende natuur. Wij herinneren ons niet dat hij sprak over “liefde voor de natuur”, daar was hij misschien teveel nuchter wetenschapper voor; hoewel hij zelf bijvoorbeeld een groot muziekliefhebber was en niet slechts ‘geïnteresseerd’ in muziek. Hij was biologie gaan studeren nadat hij had begrepen dat een studie als pianist en componist aan het conservatorium voor hem niet was weggelegd.

1643 Zie M. Scheler, ‘Die Formen des Wissens und die Bildung’, a.w., p. 22: “Die Menschenseele ist in gewissem Sinne – alles” lautet jener berühmte Satz des Aristoteles, durch dessen Anregung und Auslegung die große

De burgers van een vrije samenleving gaan polemieken en conflicten niet uit de weg. Zij zijn tolerant maar daarentegen niet weekhartig ten opzichte van levensbeschouwingen die mensen knechten en die dientengevolge de openheid van de menselijke geest, waarop ware samenleving en cultuur berusten, tekort doen.

De rol van de school als democratisch instituut

In het hoofdstuk 7 hebben we aan de hand van de recente, en eigenlijk nog steeds voortdurende, polemiek over het al dan niet geëindigd zijn van de Tweede Wereldoorlog als ijkpunt voor de beoordeling moreel “goed” of moreel “fout”, het volgende resultaat behaald.

Juist het heldere onderscheid tussen Goed en kwaad dat de historische episode van de Tweede Wereldoorlog ons levert, scherpt ons het besef in van de noodzaak van een permanente waakzaamheid voor ideologieën die een bedreiging vormen voor de democratie en de rechtsstaat. In wijsgerige zin is die democratische samenleving Hegels objectieve geest als vrije samenleving, de samenleving die de randvoorwaarden vormt voor het streven naar zelfverwerkelijking, of in Hollaks bewoordingen het streven naar “meer mens zijn”, de verwerkelijking van de mens als het evenbeeld Gods.¹⁶⁴⁴ De pedagogische taak van de school bestaat dan uit het stimuleren van de ontwikkeling van een democratische gezindheid, in eenheid met het bevorderen van theoretische en praktische vaardigheden. Dit betekent, dat de school na en naast de opvoeding in het gezin het tweede milieu is waarin werkelijke interesse voor de wereld inhoudelijk wordt geactualiseerd.

Dit laatste sluit aan bij de materiële-waarden ethiek van Scheler, want die interesse staat open voor zin en waarde van de dingen van de werkelijkheid. De democratische samenleving is de geestelijke ruimte waarin deze verhoudingen

Geschichte der “Mikrokosmos”-Idee erwachsen ist von Thomas van Aquino, Nicolaus von Cues, Giordano Bruno über Leibniz zu Goethe. Nach dieser Idee ist der Teil Mensch mit dem Ganzen der Welt zwar nicht daseins-, wohl aber wesensidentisch und das Ganze der Welt voll enthalten. Die Wesenheiten aller Dinge schneiden sich im Menschen und alle sind im Menschen solidarisch. “Homo est quodammodo omnia” heißt es auch bei Thomas von Aquino. “Nach Bildung streben” heißt mit liebender Inbrust eine ontische Teilnahme an allem suchen, was in Natur und Historie weltwesentlich ist, und nicht nur zufälliges Dasein und Sosein – heißt mit Goethes Faust ein Mikrokosmos sein wollen.”

1644 Het morele streven van allen de absolute geest te verwerkelijken, dat wij echter in de zin van de uitgebreide subjectieve geest begrijpen die in en als de objectieve geest streeft naar zelfverwerkelijking.

tot hun recht kunnen komen en de verwerkelijking daarvan haar beslag kan krijgen. In de huidige fase van de geschiedenis vormt in principe de objectieve structuur van de democratische rechtsstaat de randvoorwaarde waaronder de mens als eindige lichamelijke geest naar zelfverwerkelijking kan streven.

Hierboven hebben we ook gesproken van de kritische ruimte,¹⁶⁴⁵ de ruimte die bestaat tussen het *wezen* van de democratische rechtsstaat die geworteld is in het *wezen* van de mens als absolute, geestelijke individualiteit en het *verschijnen* van de democratische rechtsstaat. Daar de absolute individualiteit van de mens zich innerlijk verhoudt tot het absolute in de zin van de uitgebreide subjectieve geest, en daarmee tot zin en waarde van de werkelijkheid, geldt dat evenzeer voor het *wezen* van de democratische rechtsstaat. Vanuit deze positie is het dus mogelijk het werkelijke verschijnen daarvan kritisch te beoordelen.

De school zal dan een bijdrage moeten leveren aan het ontwikkelen van een kritische houding, de houding die voortkomt uit het openstaan voor het in-zich- waardevolle en zinvolle van de werkelijkheid. Het is onmogelijk en ook niet nodig om hier alle implicaties daarvan te behandelen, maar één brandende kwestie willen wij toch aanstippen.

De sfeer van de behoefteigheid, waar in hollakkiaanse zin de tweede ethische grondhouding¹⁶⁴⁶ betrekking op heeft en die gezien moet worden in het licht van de eerste ethische grondhouding, doet zich in de huidige fase van de geschiedenis voor als de geglobaliseerde *kapitalistische* vrije markt. Deze brengt de democratische rechtsstaat echter onder een immense spanning. Daarmee bedoelen wij het volgende: het beginsel van de vrije markt is geworteld in de principes van de vrije samenleving, stemt daar in principe mee overeen. Het is de sfeer van de objectieve geest waarin eenieder vrij, in overeenstemming met zijn op die markt gewaardeerde talenten en op basis van de zich voortdurend ontwikkelende productiemiddelen en andere structuurelementen, producten en diensten ontwikkelt die zijn eigen behoeften en die van de anderen bevredigen.

Dat deze sfeer niet volstrekt autonoom zelfregulerend is om haar optimale effect te bereiken, het optimaal bevredigen van eenieders behoeften, blijkt wel uit het feit van de vele wetten, waaronder niet in het minst de arbeidswetten, die deze sfeer op allerlei wijzen normeren. Maar in haar verschijningswijze als *kapitalistische* vrije markt vertoont deze een pervertering van het beginsel van de vrije markt, die, gezien vanuit de materiële-waarden ethiek, niet uitsluitend de sfeer van het streven naar geluk door het bevredigen van de *behoefte*

1645 De bestaande democratische rechtsstaat als het verschijnen van het *wezen* van de staat biedt het morele subject de mogelijkheid het verschijnen van de staat kritisch te beoordelen.

1646 Objectieve rangorde, p. 328.

vertegenwoordigt, maar die evenzeer in het licht moet staan van de eerste ethische grondhouding.

We zouden kunnen zeggen, dat voor het kapitalisme de *totale* sfeer van behoefte, dus het gehele productie-consumptie systeem, voorwerp van winststreven is. Het gaat dan niet slechts om het verwerven van inkomen binnen dat systeem door middel van het, moreel en juridisch genormeerde, produceren en leveren van een goed product, maar om dat *systeem zelf* zodanig te benutten dat elementen daarvan winst opleveren: bedrijven zijn daarmee in hun totaliteit een nuttig ruil- of verhandelbaar product op de *kapitalistische*, vrije handelsmarkt geworden.

Hegel heeft reeds laten zien dat het uitsluitend rationele denken van de Verlichting ertoe leidt alle werkelijkheid onder het gezichtspunt van het nuttige te zien.¹⁶⁴⁷ Scheler heeft deze fundamentele houding in de westerse cultuur nader geanalyseerd en in verband gebracht met de materiële-waarden ethiek. Dit gezichtspunt van het nuttige heeft een omkering van de waardenrangorde bewerkstelligd. Het is niet meer het in-zich-waardevolle dat bovenaan staat, maar de ‘waarde’ van het nuttige. Daardoor is ‘alles’ uniform in waarde geworden en geneutraliseerd tot ‘bruikbaar’ zijn. Door deze omkering is het mogelijk geworden om ethisch ongenormeerd naar *maximale* winst en het bevredigen van een ongelimiteerde behoefte te streven, daar binnen deze verhoudingen dit streven niets, van intrinsieke waarde, in de weg wordt gelegd. Zoals gezegd wordt dit ongebreidelde streven op allerlei wijzen, onder andere met kracht van wet, enigermate genormeerd, maar het blijft een tomeloze kracht die de democratische rechtsstaat – die naar zijn wezen onder de norm van het in-zich-waardevolle staat – voortdurend onder druk zet en in zijn voegen doet kraken.¹⁶⁴⁸ Vanuit de kritische ruimte moet het mogelijk zijn en is het ethisch noodzakelijk, dat op den duur de objectieve waardenrangorde hersteld wordt. Dit herstel vormt een belangrijk element van het hernieuwde en verdiepte zelfbegrip van de Europese cultuur.

1647 WU 2, ‘Die Wahrheit der Aufklärung’, p. 314: “ Diese Natur der reinen Einsicht – van de Verlichting, het zuivere verstanddenken – in der Entfaltung ihrer Momente, (...) drückt das Nützliche aus.” Dat wil dus zeggen, dat met de waarheid van de Verlichting – de nuttigheid als haar beginsel (p. 316) – de synthetische identiteit, het in het andere als andere bij zich zijn of de identiteit van identiteit en onderscheid, in de vorm der onmiddellijkheid is gegeven. “Iets nuttigs” is onder een en hetzelfde opzicht zelfstandig en “voor het andere”, ofwel in relatie met het andere. De wezenlijke identiteit is hier nog niet het coördinerende en het overkoepelende van de verhouding, nog niet het in het andere als andere bij zich zijn.

1648 Wat een en ander betekent in psychologische zin – zie ons eerste hoofdstuk waar we Josef Roth in die zin citeren - en voor de wijze waarop de mensen met elkaar omgaan – de hedendaagse verzuim! –, voert ons hier te ver.

Het is niet de opdracht van de school de samenleving te revolutioneren, zoals men dat in bepaalde linkse kringen in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw daarentegen wel de taak van het onderwijs vond. De noodzakelijke kritische omwenteling – van de geperverteerde waardenrangorde – kan pas voortkomen uit een democratische gezindheid en openheid voor de wereld, openheid die gelegen is in de innerlijke relatie van de mens tot het absolute. Daarin heeft de school, zoals we wilden laten zien, een taak te vervullen, zodat ook zij bijdraagt aan de positieve binding tussen mensen.

*De hedendaagse samenleving gemeten aan de metafysische beginselen
vrijheid, gelijkheid en solidariteit*

Het streven naar hernieuwd en verdiept zelfbegrip, dat op de zuiverste wijze door de filosofie wordt vertegenwoordigd, wordt in de huidige tijd geconfronteerd met nieuwe culturele, sociale en politieke omstandigheden; plaatselijke omstandigheden die tegelijk ingebed zijn in de totale mondiale situatie.¹⁶⁴⁹

Daar deze nieuwe omstandigheden direct of indirect van betekenis zijn voor het onderwijs – dat weer, zoals we hierboven betoogd hebben van centrale betekenis is voor het reilen en zeilen van de vrije samenleving – besteden we hier nog enige aandacht aan de rol die deze nieuwe omstandigheden spelen in de politieke processen van de democratische rechtsstaat. Dat zullen we doen aan de hand van de elfde dialoog uit het boek *De multiculturele staat; Twaalf dialogen over het goede leven* van Paul Cobben.¹⁶⁵⁰ Deze elfde dialoog is getiteld: ‘De staat als harmonische eenheid van cultuurgemeenschappen’. De beide personen die deze dialoog voeren worden Guliano en Timon genoemd.

Het gaat in deze dialoog om de vraag hoe, gezien het gegeven dat er zich nu *binnen* de Europese democratische rechtsstaten diverse onderscheiden cultuurgemeenschappen bevinden, de totstandkoming van de wetgeving zodanig ingericht kan worden, dat er recht wordt gedaan aan de onderscheiden waarden en normen van die diverse cultuurgemeenschappen binnen de nationale, democratische rechtsstaten in het bijzonder en in de Europese gemeenschap in het algemeen.¹⁶⁵¹

1649 De globalisering, die berust op de ontwikkeling van westerse wetenschappen en techniek, heeft de schijn doen ontstaan van een alzijdige onderlinge verbondenheid van alle mensen op aarde; maar deze verbondenheid is toch nog niet veel meer dan bewerkstelligd door “de moderne verkeersmiddelen, die de mensen wel sneller, maar niet dichter bij elkaar hebben gebracht.”

1650 Budel, 2003, pp. 160-171. (verder te noemen: *De multiculturele staat*).

1651 We willen hierbij nog opmerken dat Cobben cultuurgemeenschap en levensbeschouwing min of meer aan elkaar gelijk stelt als hij op pagina 165

Uitgaande van de resultaten van de voorafgaande dialogen stelt Cobben de beginselen vrijheid en gelijkheid als fundamenteel voor de democratische rechtsstaat; dus de beoogde harmonie waarover deze dialoog spreekt, staat of valt met de bereidheid van cultuurgemeenschappen deze beginselen inderdaad als fundamenteel te erkennen en praktisch te honoreren. Vooruitlopend op onze summierse behandeling van Cobbens tekst, denken we als onze conclusie te kunnen stellen dat de wijze waarop in die elfde dialoog die totstandkoming van de wetgeving uiteengezet wordt – en wel gemeten aan de *feitelijke* situatie waarin de Europese multiculturele staten nu verkeren –, gevoed wordt door de wens die de vader van de gedachte is. In principe zijn wij het met die beoogde harmonie uiteraard eens, maar wij menen dat de omstandigheden die beoogde politieke, culturele en sociale cohesie tot een immense taak maken.

Cobben gaat in op de vraag wat in de huidige situatie de verschillende cultuurgemeenschappen betekenen voor de politieke verhoudingen en de totstandkoming van de wetgeving van de vrije samenleving. Cobbens inleidende betoog komt erop neer dat het gaat om de driezijdige verhouding van het vrije, morele subject (dat de grondslag is van de vrije samenleving) – de staat (als wetgever en uitvoerder) – de cultuurgemeenschappen. Dit heeft tot gevolg, dat:

“We dus (moeten) onderzoeken onder welke condities (de verschillende cultuurgemeenschappen) samen kunnen bestaan.”¹⁶⁵² Met als vaststelling, ondanks het gegeven dat het subject *vrij* is, dat: “(...) de personen hun subjectieve vrijheid toch pas ten volle in cultuurgemeenschappen kunnen verwerkelijken. Deze cultuurgemeenschappen konden we echter niet door de wetgever laten bepalen zonder daarmee afbreuk te doen aan de subjectieve vrijheid.” Dat wil zeggen: “(...) dat de wetgever en de cultuurgemeenschappen ten opzichte van elkaar een relatieve zelfstandigheid hebben”.¹⁶⁵³ De door de wet(gever) “afgedwongen harmonie mag de relatieve zelfstandigheid van wetgever en cultuurgemeenschappen niet aantasten.”¹⁶⁵⁴

Tegelijk zijn in Guliano's bewoordingen cultuurgemeenschappen en hun waarden en normen *contingent*.¹⁶⁵⁵ Wij zouden daar tegenover willen stellen:

(Multiculturele staat) spreekt van “levensvisie” die een cultuurgemeenschap kenmerkt.

1652 De multiculturele staat, p. 160

1653 De multiculturele staat, p. 161. Wij moeten hierbij denken aan Abraham Kuijpers ‘Souvereiniteit in eigen kring’, zijn rede van 1880 bij de opening van de Vrije Universiteit te Amsterdam; wat dat betreft is er dus niets nieuws onder de zon.

1654 De multiculturele staat, p. 161

1655 De multiculturele staat, p. 160.

deze cultuurgemeenschappen en hun waarden en normen zijn “waar, schoon en goed” als ze op ‘contingente’ wijze, dus op een bepaalde wijze uitdrukking geven aan het in-zich-waardevolle van de absolute individualiteit, van het zijnde als zijnde, van de relatie Beeld-evenbeeld. Indien dat niet als eis aan cultuurgemeenschappen en hun normen en waarden wordt gesteld dan is ons inziens de val in de afgrond van deconstructie, cultureel relativisme en ethisch nihilisme onvermijdelijk.

Hieronder zegt Guliano,¹⁶⁵⁶ dat cultuurgemeenschappen (via hun bijdrage aan de wetgeving) recht moeten doen aan de vrijheid en gelijkheid van personen.

Dan volgt een uiteenzetting over de mogelijke relaties tussen cultuurgemeenschappen en politieke partijen, onder andere resulterend in het volgende.¹⁶⁵⁷

Guliano: “Ik zeg dat er niets op tegen is dat mensen met bijvoorbeeld een Turkse achtergrond een eigen partij oprichten waarin specifieke normen en waarden verdedigd worden (voorop gesteld natuurlijk dat deze waarden en normen niet strijdig zijn met de vrijheid en gelijkheid van de personen).”

Timon: “Dus je zegt eigenlijk dat de Turkse partij die ik geen Turkse partij mag noemen op dezelfde manier een cultuurgemeenschap vormt als bijvoorbeeld liberalen die zich verenigd hebben in een liberale partij?”

Guliano: “Precies, dat is wat ik bedoel. En ik bedoel daarmee ook dat het in zo’n liberale partij moet gaan om fundamentele liberale waarden en normen die het geheel van een levensvisie doortrekken. Dat is natuurlijk wat anders dan een partij die bijvoorbeeld opkomt voor de belangen van de rijken.”

Onze toevoeging: een politieke partij moet dus steeds bepaalde fundamentele waarden vertegenwoordigen – accorderend met de fundamentele beginselen van de vrije samenleving – die weer op een bepaalde manier uitdrukking geven aan het algemene belang, het goede leven en die niet slechts uitdrukking geven aan het eigen belang van bijvoorbeeld een bepaalde cultuurgemeenschap.

Guliano (hier formuleert hij zijn visie op de nieuwe, multiculturele democratie):

“Ik bedoel dat het in eerste instantie van belang is dat alle cultuurgemeenschappen betrokken worden bij de wetgeving (...). Waar het mij om gaat is dat er in het parlement gezocht wordt naar een wetgeving die zo veel mogelijk recht doet aan alle cultuurgemeenschappen.”¹⁶⁵⁸

1656 De multiculturele staat, p. 165.

1657 De multiculturele staat, pp. 163-165.

1658 De multiculturele staat, p. 165.

Gebonden echter aan het gemeenschappelijke ideaal: “het in stand houden van een wetgeving die recht doet aan de vrijheid en gelijkheid van de personen”.

Guliano: “Wat dat betreft (hebben de parlementsleden) een gemeenschappelijk doel.”¹⁶⁵⁹

Hier zouden wij het volgende aan toe willen voegen: de bereidheid daartoe vereist een attitude die strookt met het derde beginsel van de Frans revolutie: broederschap, ofwel solidariteit. In het afsluitende hoofdstuk 9 gaan we daar nog nader op in.

Guliano: “(ik) denk, dat (...) de discussie tussen de cultuurgemeenschappen veel meer dan nu het geval is (ook) in het parlement gevoerd wordt. Daarnaast vind ik dat de discussie in het parlement zich veel meer moet toespitsen op waarden en normen en de mogelijkheden om de waarden en normen van de verschillende cultuurgemeenschappen op een aanvaardbare manier samen te laten gaan (...).”¹⁶⁶⁰

Hier spreekt de wens die de vader van de gedachte is.

Dan volgt er een betoog dat voor ons onderwerp niet direct van belang is, namelijk over praktische uitwerkingen van bepaalde zaken door deskundigen, een discussie die volgens Guliano nu juist niet in het parlement gevoerd zou moeten worden.

Timon: “(...) hoe bereiken we dan dat de cultuurgemeenschappen op een harmonische manier deel gaan uitmaken van één staat?”¹⁶⁶¹

Naar aanleiding van deze vraag volgt een uitvoerig betoog over de wijze waarop dat door de staat (wetgevende en uitvoerende macht) bereikt zou kunnen worden. Met tenslotte de belangrijke taak die de rechtsprekende macht in dit geheel door Guliano toebedeeld krijgt.

Met Cobbens betoog, bij monde van Timon en Guliano, dat er wegen gezocht moeten worden naar harmonie, daar zijn wij het in principe mee eens, maar de actuele situatie vraagt om nog meer. Uiteindelijk moet dat “meer” gevonden worden in het hernieuwde en verdiepte zelfbegrip met betrekking tot de relatie van de mens met het absolute en de daarmee overeenstemmende visie op het in-zich-waardevolle van het zijnde als zijnde.

1659 De multiculturele staat, p. 166.

1660 De multiculturele staat, p. 166.

1661 De multiculturele staat, p.167.

Dus gaat het, binnen de hier uiteengezette context, om de vraag, gezien de actuele situatie, hoe binnen de verschillende cultuurgemeenschappen of levensbeschouwingen deze relatie, meer of minder im- of expliciet, opgevat wordt en of deze wijze van opvatten strookt met de (te verdiepen) beginselen van de vrije samenleving. De intern-kritische houding die eigen is aan de Europese 'geest', het permanente zelfonderzoek binnen de Europese cultuur, biedt de mogelijkheid tot die verdieping.

Hoofdstuk 9: Postludium: metafysisch slotakkoord

Terugblik en afsluitende samenvatting

Herhaalde malen hebben we uit de afsluitende regels van Hollaks studie ‘Wijsgerige reflecties over de scheppingsidee’ geciteerd, waarin hij schrijft, dat het fysisch compositum – dat is de mens als *lichamelijke* geest – via het metafysisch ‘compositum’ in de *concrete zijns-samenhang* geplaatst moet worden. Deze eenheid van existentie en essentie, het metafysisch ‘compositum’, betreft elk zijnde afzonderlijk, elk individueel zijnde dat als dit ‘compositum’ onmiddellijk deel heeft aan het absolute zijn, de volmaakte persoon, en dat daarmee onttrokken is aan de afgrond van het niet-zijn.

Daarin ligt dan tevens en uiteraard de concrete eenheid van alle mensen, in hun aller oerbron, waarin ze zich met elkaar verenigd weten. Ons inziens impliceert dit, dat aan dat besef de meest verheven emotie ontspruit, de emotie van de bestaansvreugde die een met liefde is.¹⁶⁶² Een emotie die, zoals alle emoties, in eerste instantie strikt persoonlijk is, maar die als ze door allen gedeeld wordt de hoogste vorm van verbondenheid teweeg brengt.

Al honderdnegentig jaar geleden heeft Beethoven met gebruikmaking van Schillers “Ode an die Freude” deze doorbraak naar de metafysische sfeer muzikaal tot uitdrukking gebracht. In de twee eeuwen die daarna kwamen is van die muzikale richtingwijzing nog niet veel terecht gekomen; de molens van de geschiedenis malen echter langzaam wat essentiële zaken betreft en dienen we dus geduld te hebben. Als we de wieken maar op de juiste windrichting plaatsen.

Voor Beethoven gold zeker ook Nietzsche’s inzicht dat de ware revoluties in onze stilste uren plaatsvinden. In zijn stilste uren betrad Beethoven de metafysische ruimte die hij tot innerlijk klinken bracht, waarna hij dat klinkende resultaat naar buiten bracht.

Wij menen dan ook, dat onze hierna volgende beschouwing van Beethovens verklanking van die metafysische ruimte een waardige onderstreeping vormt van Hollaks wijsgerige aanbeveling te komen tot een begrip van de concrete zijns-samenhang, waarin de werkelijke eenheid van de mensheid gelegen is.

1662 Wij verbinden deze emotie met “de ‘waarden’ van het heilige of de religieuze waarden;” Objectieve rangorde, p. 329.

Beethoven en de metafysische idee van de concrete zijns-samenhang

Met de vorige twee onderwerpen hebben we willen laten zien dat het streven naar zelfverwerkelijking van de mens als eindige lichamelijke geest – waarin tevens de binding tussen mensen schuilt – in het licht staat van Goed en kwaad en dat een en ander de vorming van een habitus vereist die in de huidige fase van de geschiedenis binnen de democratische rechtsstaat zijn beslag kan en moet krijgen. Met alle voorafgaande hoofdstukken hebben we plausibel willen maken dat dergelijke analyses en inzichten pas goed mogelijk zijn door een opheldering van de metafysische sfeer: de verhouding van de eindige mens met het volmaakt absolute, de relatie Beeld-evenbeeld waarin zijn zelfbegrip ligt.

We willen hier tot een afsluiting komen die de geest van ons werk direct tot uitdrukking brengt en samenvat. In ons inleidende hoofdstuk hebben we aan de hand van het aforisme van Josef Roth – die zichzelf “Europeaan” noemde – al tastend gezocht naar “wat mensen bindt”. Met het metafysische onderzoek aan de hand van Hollak wilden we laten zien, dat die binding primair gelegen is in de relatie van allen met het absolute, die tegelijk de absoluutheid van allen als absolute individualiteiten uitmaakt.

In de laatste beschouwingen die gewijd waren aan een tekst van Cobben, kwamen de beginselen vrijheid en gelijkheid, die ten grondslag liggen aan de democratische rechtsstaat, en waarvan Cobben een wijsgerig voorvechter is, herhaaldelijk aan bod. Het beginsel van de solidariteit als de zedelijkheid, ofwel als vrije samenleving was het kader waarbinnen deze discussie werd gevoerd; de solidariteit als de wil van allen om tezamen een vrije samenleving te vormen.

Met onze afsluiting willen we op de metafysische zin van de solidariteit dieper ingaan en tegelijk daarmee de geest van dit werk samenvatten. Daartoe richten we ons nog eens, zoals we dat in het eerste hoofdstuk hebben gedaan, op een figuur uit de nog betrekkelijk recente geschiedenis van de Europese cultuur: Ludwig van Beethoven. We doen dit, opdat datgene waarmee we willen afsluiten, niet het cliché wordt dat het door het vele gebruik geworden schijnt te zijn. Het wordt onttrokken aan het cliché wanneer wij de positie van deze belangrijke Europeaan in de Europese cultuur en diens positie ten opzichte van dat ‘cliché’ in het kort met scherpe en heldere contouren schetsen. Daartoe gebruiken wij het essay dat Matthijs Vermeulen in 1927, ter gelegenheid van het honderdste sterfjaar van Beethoven, aan Beethoven wijdde.¹⁶⁶³

Die positie zullen we eerst nog funderen in het zelfbegrip dat Hegel in zijn esthetiek met betrekking tot de zijnswijze van de muziek heeft geëxpliciteerd,

1663 ‘Beethoven (1827 – † 26 Maart – 1927)’, in: *Klankbord*, Amsterdam, 1929, (verder: *Klankbord*)

haar zijnswijze die gelegen is in de tijd.¹⁶⁶⁴ Die zijnswijze is de reden voor de intense innerlijke band tussen muziek en het menselijke subject. Hegel laat dat zien door een ontwikkeling van de volgende uitgangspunten die tezamen de grondslag vormen voor het fenomeen van de muziek en haar elementaire inwerking op het menselijke gemoed. Deze uitgangspunten zijn: de toon – het materiaal van de muziek, waarin het ruimtelijke is opgeheven – is fysisch geworden tijd en het subject is in de tijd en de tijd is het zijn van het subject zelf.¹⁶⁶⁵ Om het laatste te verduidelijken willen we daarover slechts het volgende zeggen. De mens als lichamelijke geest, waarvan de kern het geestelijke zelfzijn is, is enerzijds uiteraard niet geheel en al tijd, is ook nog “heel wat anders” – dat *in* de tijd is –, maar tegelijk is zijn zijnswijze óók tijd. In het algemeen kunnen we zeggen dat alle dingen – onder andere muziekinstrumenten – niet alleen dit of dat maar, als subjecten, ook *tijd* zijn.¹⁶⁶⁶ Wij vinden dit hegeliaanse, wijsgerige inzicht van niet te overschatten waarde.

Het is hier niet de plaats, en bovendien overbodig, om verder op Hegels esthetiek in te gaan. Binnen het kader van deze afsluiting is echter Hegels muziekesthetiek in die zin van belang, dat daarin de subject-object verhouding, het in het andere als andere bij zich zijn als innerlijke tijds-relatie tot uitdrukking komt. Dat wil zeggen, dat daarin begrijpelijk wordt hoe het eindige zelfzijn als innerlijk wezen zich in de tijd en *als* tijd tot uitdrukking brengt. Waarmee dit tijdsfenomeen, juist als uitdrukking van eindig zelfzijn, tegelijk de mogelijkheid biedt de relatie van het eindige zelfzijn met het absolute tot uitdrukking te brengen.

We willen alleen nog terloops opmerken dat Hegels positie wel duidelijk maakt, dat hij niet uitsluitend een natuurwetenschappelijke kijk op de tijd had, integendeel. Al laat hij daar wat de natuurwetenschappen betreft ruimte voor over, simpelweg op grond van het kwantitatieve aspect dat ook inherent aan de tijd is en waar de natuurwetenschappen mee werken.

De muziek is het materiaal waarin het subjectieve innerlijk zich toont, dat wil zeggen dat daarin het zelfzijn zich tot uitdrukking brengt en zich onmiddellijk ervaart, en wel als de lege vorm van het “ik ben ik” die open staat

1664 Werke 15, p. 133-135.

1665 Werke 15, p. 156.

1666 Dat de dingen van de werkelijkheid, naast de veelheid van eigenschappen die ze bezitten, ook, en bijna in de eerste plaats, ruimtelijk zijn, is zo evident dat het aanduiden daarvan bijna te triviaal lijkt om opgemerkt te worden. Dat het subject als eenheid in zijn veelheid – hier het ding dat als klinkend zijn veelheid van eigenschappen in de toon, dat is zijn innerlijke eenheid tot uitdrukking brengt – ook tijd is, schijnt moeilijker te vatten.

voor ontroeringen.¹⁶⁶⁷ Op grond van hun innerlijke band, de tijd, zijn muziek en subject onmiddellijk en intens met elkaar verbonden.

Het is Beethoven geweest die als eerste in de Europese geschiedenis en cultuur deze stand van zaken uitdrukkelijk in en met zijn muziek gestalte gaf. Natuurlijk was daar de gehele ontwikkeling van zo een duizend of meer jaren van de westerse muziek aan voorafgegaan en hadden zijn grote voorgangers en voorbeelden, in de eerste plaats de humanistische componisten Haydn en Mozart, voor hem het pad in die richting reeds uitgezet.¹⁶⁶⁸

Beethoven had uiteraard deze door Hegel geëxpliciteerde wijsgerige achtergrond van de muziek niet bewust als uitgangspunt genomen, deze was hem vrijwel zeker onbekend – al was hij bijvoorbeeld wel vertrouwd met Kants *praktische Vernunft* en de categorische imperatief van het “Du sollst”¹⁶⁶⁹ – maar in zijn muziek bracht hij deze wel expliciet in de praktijk.

Beethoven was zich ervan bewust dat hij in zijn muziek zijn innerlijk wezen, zijn zelfzijn tot uitdrukking moest brengen; inderdaad móest uitdrukken, want hij ervoer dat als zijn ethische opdracht als mens en componist. Dat deze opdracht aan een componist die daartoe in staat was parallel liep aan, of gevoed werd door de grondbeginselen van de Franse revolutie was een wonderlijke samenloop van toevalligheden, een samenloop die zich altijd en op allerlei manieren in de geschiedenis voordoet en die nooit volkomen te verklaren valt. We accepteren het als nu eenmaal gegeven en kijken in bewondering, verwondering of ook wel met afgrijzen toe.

In de BBC-film *Eroica* uit 2003 wordt de repetitie en de eerste uitvoering van Beethovens derde symfonie in het paleis van Prins Lobkowitz te Wenen op

1667 Dat de ontwikkeling van de westerse kunstmuziek op tal van manieren een uiterst belangrijk verstandselement bevat, mede waardoor het tot uitdrukking brengen van een scala van ontroeringen mogelijk wordt, laten we hier voor wat het is.

1668 Wij willen hier nog opmerken, dat de westerse kunstmuziek, afgezien van tal van formerende factoren, haar oorsprong vindt in de gregoriaanse zang van een 1400 jaar geleden, kortom, in de kerken en kathedralen van Europa. Deze zang was zelf zeer waarschijnlijk weer geworteld in de joodse synagogale gezangen uit de klassieke oudheid. Zie C. Sachs, *Geschiedenis der Muziek*, Utrecht/Antwerpen, 1959, p. 42: “De afstamming van de vroegchristelijke muziek van de joodse is de laatste tientallen jaren zo duidelijk geworden, dat de wetenschap geneigd is de eerste bronnen der katholieke muziek in het recitativische gezang der synagoge te zien. (...): de eerste christelijke gemeenten ontstonden binnen de synagoge; ze behielden de joodse cantor als hun psalmista; de eerste liturgie der christenen was voornamelijk op joodse psalmen gebaseerd.”

1669 Zie, B. Cooper (red.), *Het Beethoven Compendium. Volledig overzicht van leven en muziek van Ludwig van Beethoven*, Baarn, 1993; hieruit het hoofdstuk: ‘Beethovens levensopvatting en inzichten’.

9 juni 1804 dramatisch uitgebeeld en worden de reacties van de verschillende aanwezigen op deze voor die tijd verpletterende symfonie getoond.¹⁶⁷⁰ Op een bepaald moment verschijnt de dan 72-jarige componist Haydn in de zaal; deze beluistert de muziek en geeft na afloop het volgende commentaar: “Hij heeft zich tot het middelpunt van zijn muziek gemaakt. Vanaf nu wordt alles anders.”

Wat is nu dat middelpunt? Het is het zelfzijn, waarvan de Frans revolutie, 15 jaar daarvoor, heeft verkondigd dat het vrij is en dat allen daarin gelijk zijn. Dat is inderdaad Beethovens positie, die hij in zijn muziek op ontroerende wijze tot uitdrukking brengt. Maar er is nog meer over te zeggen.

Wat is nu die positie die zo belangrijk voor de geest van ons werk lijkt te zijn?

Om dat te laten zien gaan we nu over naar Vermeulens essay uit 1927. Vermeulens intense enthousiasme dat altijd zijn beschouwingen over muziek – en niet te vergeten zijn eigen muziek – kenmerkte, doet misschien voor de hedendaagse lezer wel zeer nadrukkelijk en overdreven aan, maar wij menen, dat hij hier zeer wezenlijke dingen zegt, bovendien bevalt het elan van zijn stijl ons wel.

Tamelijk in het begin schrijft hij het volgende:

“Ik weet niet of het u opviel dat Beethoven, in de werken waar hij zijn naam synoniem maakt met Muziek (...), dat Beethoven in die edelste momenten van zijn wezen absoluut onvervalschaar is. Laat mij veronderstellen dat deze eigenschap van Beethoven niet tot u doordrong. En laat mij onmiddellijk preciseren: hij is niet alleen onvervalschaar, hij is de eenige kunstenaar, zoover ik kon nagaan, die opsteeg tot kringen, waar de mogelijkheid van vervalsching automatisch is uitgesloten.”¹⁶⁷¹

Voor ons, nu Beethovens positie door Hegels muziekesthetiek in het kader van het zelfbegrip is opgehelderd, moet wat Vermeulen hier zegt, duidelijk zijn. Beethoven drukt in die “edelste momenten” zijn zelfzijn, we zouden bijna kunnen zeggen als zodanig, uit. En dus de innerlijke relatie daarvan met het absolute.

Vandaar dat die momenten “automatisch” onvervalschaar zijn. Maar daar gaan we hieronder verder op in, we laten eerst Vermeulen nog aan het woord.

Vermeulen geeft een opsomming van de werken, of delen daarvan, waarin volgens hem de “voortreffelijkste Beethoven” tot uitdrukking komt.

1670 Het eerste deel van deze film is te vinden op: http://www.youtube.com/watch?v=J71gAMPz3_4

1671 Klankbord, p. 35.

“Ik versta onder de voortreffelijkste Beethoven, om slechts enkele voorbeelden te noemen, den auteur der midden-stukken van de Vijfde Symphonie, het Trio der Zevende, het Trio der Achtste, de Adagio-variaties der Negende, de gehele Sonate opus 106, maar vooral het Scherzo, het Adagio en de Fuga; de geheele Sonate opus 101, maar vooral het eerste en laatste gedeelte; de Variaties van Sonate opus 109; het eerste deel van opus 110; de geheele Sonate opus 111; het Adagio van Kwartet opus 127, en het slot der Finale; het Scherzo en de langzame Variaties van het a-moll kwartet opus 132; de Finale van ditzelfde werk; het geheele cis-moll Kwartet opus 131; den “et incarnatus est” en den Benedictus der Missa Solemnis.¹⁶⁷² Welke zijn de karakteristieken van deze voortreffelijksten Beethoven?”

Vermeulen richt zich na deze vraag op de werkwijze van Beethoven en op het feit, dat deze over het algemeen materiaal als uitgangspunt voor zijn composities gebruikt dat bijna niets is.

“Hij worstelde niet eens om den eenvoud, om de soberheid, want muziek bestond bij hem slechts als orgaan van zingende energieën, hij worstelde uitsluitend om de concentratie, hij worstelde om de middelpuntzoekende kracht (...). In elk deeltje eener melodie radieert geheimzinnig de opgehoopte warmte, de hemelvaart waartoe zij bestemd is, het geweld ten laatste, waarmee zij aan het vormeloze ontruikt werd.”¹⁶⁷³

Ook hier zien wij en de goede verstaanders van Hegels muziekesthetiek, dat Vermeulens dithyrambische lofzangen weer het zelfzijn betreffen.

“Eén is er, Bruckner, die dezelfde sferen bewoonde als Beethoven (...).”¹⁶⁷⁴

1672 Klankbord, p. 39. De eerstgenoemde drie werken, de Vijfde Symphonie, de Zevende en de Achtste behoren tot Beethovens “ego-centrische” scheppingsperiode, de andere daarna genoemde werken rekenen wij tot diens “metafysische” scheppingsperiode waarin hij, zo zouden we kunnen zeggen, de innige relatie van het vrije, scheppende zelfzijn met “de Godheid” verklankt. Hier is niet sprake van de verklanking van een soort plotinische extase – de extase waarbij de individualiteit verloren gaat in het opgaan in de Godheid. Beethoven was er de persoon niet naar om zijn zelfzijn te verloochen, integendeel. Hier is dan ook sprake van de verklanking van de vervoering die gegeven is met het aanwezig kunnen zijn van het eindige zelfzijn bij de oerbron van dat eindige bestaan, die geen onpersoon, maar Persoon is.

1673 Klankbord, p. 45.

1674 Klankbord, p. 45.

Welke sferen moeten we ons daar bij denken als Beethovens muziek het zelfzijn en dus diens relatie met het absolute tot uitdrukking brengt?

Vermeulen wijst de weg daar naar toe als hij de visioenen van mystici en Beethovens verklankte exaltatie met elkaar in contact brengt.

“Trof het u, gelijk het mij trof, en immer ontgoochelde, dat de mystici, ‘t zij Plotinus, Paulus, Augustinus, Hadewych, Catherina, Ruysbroeck, Boehme of Eckehardt, wanneer zij hunne verrukkingen herdenken, nooit andere termen vinden dan de zevende hemel, geen oor heeft het vernomen, geen oog heeft het gezien, of, alle woorden schieten te kort? Het leek mij steeds bij allen eerbied voor deze bewakers der ontoegankelijke regionen, die soms met de grootste nauwkeurigheid de wegen weten aan te duiden naar dit authentieke paradijs, een tekort aan discipline, of zoo gij wilt een tekort aan techniek, dat zij ons niet wisten te voeren over de scheidslijn, dat zij ons onvervuld wegzenden (...). Ik weet niet of de toppen der mystici, de zevende hemel, hooger stijgen dan de toppen van Beethoven (...) ik weet alleen dat Beethoven de eenige is, die mij de beloften der mystici vervult.”¹⁶⁷⁵

Waar Vermeulen niet op ingaat, of wat hij misschien ook niet heeft opgemerkt, is de ontwikkeling die Beethoven – zowel geestelijk als muzikaal – heeft doorgemaakt, een ontwikkeling die in zijn werken te traceren is. In het eerste hoofdstuk zijn wij daar al uitvoerig op ingegaan, dat doen we nu niet meer. Wij stellen hier slechts dat tot aan het jaar van het Weens Congres, 1814, Beethovens werken gekenmerkt kunnen worden als de muzikale uitdrukking van het, zich als vrij willende, zelfzijn in zijn worsteling met de wereld en de diverse emoties die met deze worsteling gepaard gaan. Tot die periode behoren de Vijfde, Zevende en Achtste symfonie die Vermeulen aan het begin van zijn bovenstaande opsomming plaatst. Beethovens laatste scheppingsperiode levert werken op die niet meer het accent leggen op die worsteling, al is die ook nog wel daarin aan te wijzen – zoals in die voorafgaande periode hier en daar die laatste periode zich al aankondigt –, maar die het zijn van dit worstelende subject als zodanig en in zijn relatie met zijn oerbron bezingen. De verklanking van de vreugde om het zijn en van de handreiking naar de Hand die dat eindige bestaan boven de afgrond van het niet-zijn uittilt.

Nu wij de wijsgerig relevante positie van Beethoven en zijn muziek aan de hand van Hegel en Vermeulen bepaald hebben, kunnen wij de afsluiting waarmee wij de geest van ons werk bondig willen uitdrukken, aan het cliché onttrekken.

1675 Klankbord, p. 48.

Beethovens positie wordt dus gekenmerkt door zijn verklanking van het zelfzijn – wat meer is dan een romantisch gevoelens tot uitdrukking brengen. Want het sluit deze in en zegt “automatisch” nog meer: de verklanking van de innige relatie van het autonome zelfzijn met diens oerbron door middel van de (verstandelijk beheerste) verklanking van de daaraan adequaat zijnde *emoties*.¹⁶⁷⁶

In de jaren 1823 en 1824 componeert Beethoven zijn negende symfonie. Als we dit werk zien – en vooral ook horen – in het licht van het bovenstaande dan kunnen we datgene wat door deze symfonie wordt uitgedrukt nooit (meer) als cliché ervaren.

De drang van Beethoven om de bestaansvreugde muzikaal uit te drukken – de drang die hij beheerste door deze inderdaad muzikaal gestalte te geven –, leefde al in hem aan het begin van zijn muzikale carrière. In 1794, vijf jaar na de Franse revolutie, als hij 24 jaar oud is, speelde hij al met de gedachte Schillers ode *An die Freude* te toonzetten. Pas in zijn laatste scheppingsperiode, waarvan het begin te dateren valt met de compositie van de zogenaamde Hammerklaviersonate, opus 106 van 1817-1818, lukt het hem zodanig los te komen van het worstelende subject,¹⁶⁷⁷ dat hij inderdaad die vreugde over het bestaan dat geschonken is, muzikaal tot uitdrukking kan brengen.

Het is de bestaansvreugde die niet in de eerste plaats geworteld is in de verworvenheden van de Frans revolutie als historische gebeurtenis en zeker niet in zoiets als de manifestaties van de surrogaat bestaansvreugde die de dictatoriale regimes van de twintigste eeuw meenden te moeten tentoonspreiden, noch in de bestaansvreugde die de hedendaagse reclames van het consumptiesysteem ons trachten te suggereren, maar de vreugde die geïnspireerd wordt door het besef verbonden te zijn met de oerbron van alle bestaan.

Deze laatste drukt Beethoven uit met zijn negende symfonie waarvan hij de geest verwant achtte met de intentie van de woorden van Schillers ode *An die Freude*.¹⁶⁷⁸ De geest die na de eerste drie delen tenslotte expliciet bereikt wordt in het vierde deel.¹⁶⁷⁹ Als deze innig met de tekst verbonden muziek inderdaad op ‘contingente’ wijze de vreugde om het zijnde als zijnde in zijn relatie met diens oerbron uitdrukt en de daaruit voortvloeiende verbondenheid van allen

1676 Dat hebben we in hoofdstuk I aan de hand van onder andere Beethovens laatste pianosonate behandeld. Dat is de metafysische Beethoven.

1677 Zie onze beschouwing over Beethoven, hoofdstuk 1.6., in het bijzonder over zijn laatste pianosonate en de verwijzing naar Heines-Schuberts ‘Der Atlas’.

1678 Diens eerste versie van de ode stamt uit 1785.

1679 Het derde deel, *Adagio molto e cantabile*, drukt eigenlijk al de sfeer, de intense verstilde vreugde van de Elyseese velden, het hemelse of paradijselijke uit.

en alles, dan kan deze nooit tot een cliché worden, ondanks het feit dat dit door het vele en oppervlakkige gebruik zo schijnt te zijn.

De bestaansvreugde om het zijn van allen en alles verenigt tegelijk allen en alles. Déze solidariteit is de ware aard van het derde beginsel van de Franse revolutie, dat, zoals ook de andere twee, gelegen is in de innerlijke relatie van de mens met het absolute.

In de twintigste eeuw is een ontkenning en verduistering opgetreden van deze metafysische betekenis die Beethoven muzikaal verklankt. Niet in die zin als zou die betekenis voor de huidige tijd niet meer gelden, maar eerder nog in die zin dat die betekenis in het geheel niet wordt ingezien. We kunnen het nog sterker stellen: die betekenis in de zin van het doorbreken van het ego-centrisme naar de metafysische sfeer – en daarmee het doorbreken van de crisis van de Europese cultuur – is vanaf de eerste uitvoering in Wenen op 7 mei 1824 niet voldoende ingezien. Te zeer werd het “alle Menschen werden Brüder” van het begin af aan vereenzelvigd met de “fraternité” van de Franse Revolutie.

Met het onderstaande willen in kort bestek dit zodanig toelichten, dat de positie van Beethoven en de zin van zijn muzikale werk ten opzichte van de crisis van de Europese cultuur duidelijk wordt en hoe deze als zodanig begrepen zin tegelijk kan bijdragen aan het overwinnen van die crisis.

Daartoe zullen we eerst iets citeren uit het essay dat de componist Willem Pijper in 1927 aan Beethoven wijdde, waarvan de strekking in schrill contrast staat met Vermeulens essay uit hetzelfde jaar.

“Tot de uitdrukkingswijzen, de schoonheidsidealen van Beethoven zal de wereld nimmer terugkeren. Zijn muzikale taal is die van ‘une époque où l’on ne voyait la nature qu’à travers les livres’. De metafysica van Beethovens concepties: van de *Negende*, van de *Eroica*, van de *Mondscheinsonate*, de *Pathétique*, de *Appassionata*, van de laatste kwartetten (‘Muss es sein? Es muss sein, es muss sein!’), is niet meer van onze dagen. Maar wij willen niet vergeten dat een oeuvre nimmer voortbestaat ter wille van de – verouderende – literaire aperçu’s. De achtergronden waartegen het schouwspel van Beethovens levensstrijd zich afspeelde verloren hun belangwekkendheid voor ons. Maar aan de muziek van Beethoven was het beschoren, klassiek te worden.”¹⁶⁸⁰

Pijpers terloopse opmerking over Beethovens metafysica laat ons slechts raden naar wat die metafysica zou kunnen behelzen (“Es muss sein”),¹⁶⁸¹ noch

1680 W. Pijper ‘Ludwig van Beethoven’, essay uit 1927 in: *De Quintencirkel. Opstellen over muziek*, Amsterdam, 1948, p. 78.

1681 In de Grave ma non troppo tratto inleiding van het laatste deel van Beethovens

wat Pijper zelf onder metafysica verstaat. In het volgende citaat wordt iets van de sluier rond deze metafysica door Pijper opgelicht. “Men heeft Beethoven’s metaphysica – die geenszins nieuw of van een hoge orde was – op kaartstelsel gebracht en het scala dezer ontroeringen werd het vademecum voor volgende componisten-geslachten.”¹⁶⁸²

Pijper denkt hier kennelijk aan de getoonzette ontroeringen van de strevende held, die tenslotte op alle tegenstrevende krachten de overwinning behaalt. Dat is Pijpers visie op “Beethoven’s metafysica die geenszins nieuw of van een hoge orde was.”

Wij hebben echter in het eerste hoofdstuk betoogd, dat Beethoven zowel muzikaal als in persoon op zijn wijze aan het moderne subject gestalte geeft. Maar, dat Beethoven in zijn laatste, werkelijk metafysische scheppingsperiode het ego-centrisme van het moderne subject doorbreekt naar de metafysische sfeer – de sfeer van de metafysische zijnsvraag, de sfeer van de relatie eindige persoon-oneindige persoon, de sfeer waarin het subject ook werkelijk “Muss sein”.

Pijper speelt de muzikaliteit van met name Haydn en Mozart uit tegen die van Beethoven – op het zuiver muzikale plan is Beethoven uiteraard niet ‘beter’ dan beide andere sublieme componisten; maar daar ging het Vermeulen niet om. Bovendien heeft Pijper niet ingezien, dat Beethovens “metafysica” – in de zin van Pijper – een voltooiing is van de humanistische, modern-subjectieve expressies van beide andere componisten. We zouden dit zelfs af kunnen lezen aan de maatschappelijke levensloop van alle drie: het streven naar zelfstandigheid als (componerend) individu.

Na dertig jaar in dienst van prins Esterhazy te zijn geweest ervoer Haydn zijn beide reizen naar Engeland in de jaren negentig van de achttiende eeuw en zijn verblijf van enige jaren aldaar als een grote bevrijding. Na jaren, met enige onderbreking, in dienst van aartsbisschop (graaf) Colloredo van Salzburg te zijn geweest, zegt Mozart in april 1781 zijn dienst op en wordt dan, letterlijk, met een schop onder zijn achterwerk door opperkamerheer graaf Arco de deur

laatste strijkkwartet opus 135 uit 1826 heeft Beethoven boven een motief in mineur genoteerd “Muss es sein?”, waarna boven het sprankelende kopmotief van het hoofdthema van het aansluitende Allegro genoteerd staat: “Es muss sein”. Heeft deze verbale uiting in relatie met de muzikale verklanking metafysische betekenis? Een uiterst banale verklaring voor deze notitie – als ware de partituur gelijk aan een hedendaags memoblokje – in verband met Beethovens continue geldzorgen kan bijvoorbeeld luiden: “Moet ik die schuld nog afbetalen? Ja, dat moet wel!” Dergelijke verklaringen in deze no-nonsense tijd kan men tegenkomen, maar die zeggen eerder iets over de geest van de interpreter dan over de geest van Beethoven. Pijpers vijfentachtig jaar oude waardering van Beethovens metafysica komt echter dicht bij de no-nonsense.

1682 Het essay ‘Béla Bartók en het Neobeethovenisme’, *Quintencirkel*, a.w., p. 141.

gewezen. Vanaf die tijd tot aan zijn dood is Mozart vrij scheppend componist. Beethoven begint als hij tweeëntwintig jaar is en zich in november 1792 in Wenen vestigt als zelfstandig componist en blijft dat tot zijn dood; vandaar zijn voortdurende financiële zorgen.

Pijper blijft bij zijn beoordeling van Beethovens muziek en haar expressie gefixeerd op deze bij negentiende-eeuwse componisten en het negentiende-eeuwse, en ook nog wel hedendaagse, muzikale publiek tot een muzikaal-culturele gemeenplaats geworden luister- en componeerhouding – die in de twintigste eeuw bijvoorbeeld nog doorwerkte in het muzikale “socialistisch-realisme” in de Sovjet-Unie. Pijper is daarmee zelf niet ontkomen aan dat cliché.

Bij Vermeulens biograaf en schoonzoon, Ton Braas, vinden we het volgende over Vermeulens Beethoven-essay uit 1927.¹⁶⁸³

“Het is niet verwonderlijk dat het Beethoven-artikel veel indruk maakte. Het geïnspireerde stuk is een synthese van essayistische redeneerkunst en psychologische beschrijving, geconcipieerd vanuit een lyrische bevlogenheid. (...) De universele aantrekkingskracht van Beethoven ligt, aldus Vermeulen, in zijn vermogen (...) een muziek te scheppen waardoor ‘wij zweven buiten alle ruimte, buiten alle afstanden, buiten alle beperkingen, in een besef van geluk, dat wij ternauwernood nog waarnemen.’ Componisten vóór Beethoven waren hiertoe nog niet in staat. ‘Men kon vermoeden dat deze vermengeling van het opperste zintuiglijke en het opperste onzintuiglijke mogelijk was, maar in Beethoven werd zij voor de eerste keer werkelijkheid.’ (...) In (Vermeulens) eigen zoeken naar een muziek die aan alle moeilijkheden van het bestaan ontstegen is en in zijn streven kunstwerken te maken waaruit anderen geluk kunnen distilleren, voelde Vermeulen zich innerlijk verwant met Beethoven.”

“Toevallig heeft Pijper in dezelfde tijd voor het Haagsch Maandblad een artikel opgesteld met een totaal andere strekking: de radicale verwerping van de toenmalige Beethovencultus in de concertpraktijk, waar hij zich groen en geel aan ergerde. Toen hij (Vermeulens) stuk in *De Gids* nog niet gelezen had, schreef hij Matthijs tot welke conclusie hij was gekomen: ‘Beethoven zal een tijdlang vergeten moeten worden; dit is geen muziekwaardering meer, dit werd een idee fixe. Géén muziek verdraagt deze onzindelijke behandeling op den duur (...).’¹⁶⁸⁴

Pijper heeft Beethovens metafysica in onze zin hoe dan ook niet doorzien en vertoont eigenlijk dezelfde fixatie op de heroïsche expressie van Beethovens

1683 T. Braas, *Door het geweld van zijn verlangen. Een biografie van Matthijs Vermeulen*, Amsterdam, 1997, p. 284/285.

1684 T. Braas, a.w., p. 285/286.

muziek die het concertpubliek van die tijd (1927) zozeer begeesterde. De “metafysica” die Beethoven in zijn muziek zou uitdrukken – in de zin van het prometheïsche gehalte of de heroïsche expressie van die muziek –, en de fixatie van het publiek op deze “metafysica” waardoor Beethovens muziek niet meer zuiver muzikaal genoten en beoordeeld werd, wat Pijper begrijpelijk ergerde, hielden Pijper evenzeer, maar dan op een meer negatieve wijze, in de ban.

“Per brief heeft Vermeulen zijn vriend voorbereid op de schok die hij bij het lezen van het Gids-artikel zou kunnen ervaren. Inderdaad wist Pijper, die dit totaal niet verwacht had, enige tijd niet wat hij ermee aan moest en vermeed hij voorlopig het onderwerp in de correspondentie aan te snijden. Zijn toon werd wat koeler.”¹⁶⁸⁵

De volgende citaten sluiten aan bij Pijpers kritiek, die voortkomen uit de geest van de twintigste eeuw, maar waarin de positie tegenover Beethoven nog veel radicaler wordt uitgesproken dan bij Pijper het geval was. Waarmee we ons in het hart van de crisis bevinden, waarvan de ritmen door de twintigste-eeuwse muziek worden verklankt. Dat hart is niet meer in staat te omvatten wat Beethovens metafysica naar haar diepste zin nu eigenlijk behelsde.

“‘Ik heb dit ontdekt,’ verklaart Adrian Leverkühn in zijn bloedstollende bespiegeling over Beethovens Negende Symfonie, ‘het mag niet zijn. [...] het goede en edele, dat wat men het menselijke noemt, hoewel het goed is en edel. Waar de mensen om hebben gevochten, waar ze citadels voor hebben bestormd en wat de vervulden jubelend hebben verkondigd, dat mag niet zijn. Het wordt teruggenomen. Ik wil het terugnemen.’”¹⁶⁸⁶

De “bloedstollende bespiegeling” is de monoloog van de tot waanzin vervallen componist Adrian Leverkühn, de hoofdpersoon van Thomas Manns roman *Doktor Faustus* uit 1943, waar we in hoofdstuk 1 in verband met Beethovens metafysische betekenis op in zijn gegaan. Adrian Leverkühn is de (literaire) muzikale incarnatie van de gedehumaniseerde geest van de twintigste eeuw; zijn laatste werk, een *Faust-cantate*, is de tegenhanger en mefistofelische ontkenning van de geest van Beethovens negende symfonie.

Het citaat gaat verder:

“Thomas Manns faustiaanse componist verwijst naar een muzikale code die in Beethovens laatste strijkkwartet is verwerkt. In de inleiding op de finale spelen de altviool en cello een zuchtende frase in mineur, waarbij Beethoven

1685 T. Braas, a.w., p. 286.

1686 Alex Ross, *De rest is lawaai. Luisteren naar de twintigste eeuw*, Amsterdam, 2008, p. 422; de Nederlandse vertaling van: *The Rest is Noise. Listening to the Twentieth Century*, New York, 2007 (Farrar, Straus and Giroux).

in het manuscript de woorden ‘*Muß es sein?*’ heeft geschreven. De violen antwoorden en zwaaien over naar majeur, waarbij Beethoven de woorden ‘*Es muß sein!*’ schreef. Dit gesprekje werd als grap bedacht, maar heeft een serieuze achtergrond: er wordt in miniatuur de geest van de kosmische positiviteit mee tot uitdrukking gebracht die zo triomfantelijk jubelt in Beethovens *Ode an die Freude*. Leverkühn heeft geen zin om al die miljoenen mensen te omhelzen. In de twintigste eeuw, zo had hij kunnen betogen, is een positieve houding banaal geworden. Alleen door de duistere noot aan te slaan kan hij werkelijke ernst en originaliteit bereiken.”

De muziek kan, als het koortszweet van matrone Europa die in crisis ligt, inderdaad geen aangename geuren verspreiden, dat zou vals zijn. Juist, omdat zij een van de gestalten is waarin de crisis tot uitdrukking komt. Maar dat betekent nog niet, dat ze, omdat ze op haar wijze die crisis vertegenwoordigt, in metafysische zin volledig waar zou zijn. Haar ontkenning van Beethovens metafysica, in onze zin, is nu juist haar onwaarheid. Die onwaarheid wordt, ons inziens, weer door de postmoderne filosofen, die het ijlen van matrone Europa verklanken, vertegenwoordigd.

Met de ontkenning van het (beethoveniaanse) subject wordt nu juist in één beweging het zicht op de (beethoveniaanse) metafysica in onze zin verduisterd. Het is eigenlijk niet zo toevallig, dat we in deze context Michel Foucault, als de mefistofelische ontkenner van Beethovens subject, aantreffen; en wel in het volgende citaat uit *Luisteren naar de twintigste eeuw*.¹⁶⁸⁷

“Het seriële principe,¹⁶⁸⁸ met zijn voortdurend veranderende muzikale data, zorgt dat de indrukken die luisteraars zich van voorgaande passages in het stuk hebben gevormd, voortdurend worden uitgewist.¹⁶⁸⁹ Het huidige moment is alles wat er is. Het vroege werk van Boulez, vooral de twee sonates, *Structures* en *Le Visage nuptial*, moeten wellicht niet zozeer als intellectuele, maar als atletische, zelfs cerebraal seksuele ervaringen worden begrepen. Michel Foucault, de grote theoreticus van macht en seksualiteit, leek bijna gewonnen voor de muziek van Boulez (...). ‘Ze vertegenwoordigden voor

1687 A. Ross, a.w., p. 423.

1688 De methode, voortgevloeid uit Schönbergs twaalftoons-leer, waarbij alle elementen van een muziekstuk – toonhoogten, duur en sterkte van de tonen – van te voren volgens bepaalde ‘parameters’ zijn vastgelegd en het stuk zelf, bij wijze van spreken, automatisch daaruit voortrolt.

1689 Door het teloor gaan van het (muzikale) subject wordt het hechte bij-zich-zijn van de luisteraar in de muzikale voortgang evenzeer onmogelijk en verwordt het aandachtig luisteren tot een momentaan aanwezig zijn en is dit luisteren zodoende niet echt meer een aanwezig zijn bij het andere. Dit is geheel in de lijn van het postmodernisme.

mij de eerste “scheur” in het dialectische universum waarin ik had geleefd,’ zei Foucault over de serialisten.”¹⁶⁹⁰

In plaats dat deze “scheur” in het “dialectische universum” Foucault tot metafysische inzichten had gebracht, vloeide door deze “scheur” het subject weg in de duisternis van het zinloze niets. Het “dialectische universum” wordt zodoende niet als zodanig begrepen – in de hollakiaanse zin –, maar opgenomen in het ijlen en de fataliteit van het postmodernisme – dat wij daarom opvatten als de filosofie die nog steeds niet de laatmoderniteit als zodanig begrijpt en zodoende zelf slechts een element in de crisis is.

Pas in het licht van verdiept zelfbegrip, dat één is met hernieuwde metafysica in de zin van Hollak, krijgt het volgende – in weerwil van Adrian Leverkühns ontkenning – haar verdiepte betekenis terug.

‘Deine Zauben binden wieder, was die Mode¹⁶⁹¹ streng geteilt; alle Menschen werden Brüder, wo dein sanfter Flügel weilt.’

Deze solidariteit is het die de Europese geest, de joods-christelijke-humanistische cultuur in haar kern bezit. Deze solidariteit, waar de Europese geest ook zo vaak in tekort is geschoten en die vele culturen niet op deze wijze kennen, gaat vooraf aan enigerlei cultuurgemeenschap. Dat is wat de Europese cultuur zichzelf en de wereld te bieden heeft, al lijkt de hedendaagse situatie heel anders te zijn en zijn er tal van uitermate krachtige factoren die dit tegenwerken. Daar zullen we nu niet meer op ingaan.

De vraag die we naar aanleiding van Josef Roths aforisme in het eerste hoofdstuk stelden, “wat bindt mensen?”, denken wij met al het bovenstaande enigermate opgehelderd te hebben, door te laten zien dat het antwoord daarop gelegen is in een verdere opheldering van de relatie Beeld-evenbeeld, een opheldering waarvan de metafysica de zuiverste vorm vertegenwoordigt.

De onwaarachtigheid, de gemakzucht en smakeloosheid van de bedenkers van het Europese volkslied

Sinds 1972 bestaat er het Europese volkslied, dat gebaseerd is op Beethovens verwachtingsvolle *instrumentale* introductie van de Freude-melodie.¹⁶⁹² De melodie waarover Vermeulen in zijn essay zegt:

1690 Door Ross ontleend aan: James Miller, ‘Michel Foucault; The Heart Laid Bare’, Grand Street 39, 1991, p. 60.

1691 De sociale conventies, de traditie van de onderscheiden sociale standen, of klassen.

1692 In 1985 maakten de staatshoofden en regeringsleiders van de Europese Unie dit

“De melodie van “Freude, schöner Götterfunken”, welke hij een tiental jaren gewikt, gewogen en gevijld heeft, is in haar rythme, in haar melodischen gang van eene paradoxale armoede, van eene stumperige simpelheid, welke ontstellen doet, en die geen andere componist ter wereld zou durven noteeren. Ik geloof dat men als eerste regel bij Beethoven’s manier van arbeiden mag vaststellen: Hij gebruikt het minst om uit te drukken het meest. Dit is ongelooflijk veel moeilijker dan men op ‘t eerste gezicht zou meenen (...).”¹⁶⁹³

De Europese Raad heeft in 1972 aan de dirigent Herbert von Karajan de opdracht gegeven een Europees volkslied samen te stellen.¹⁶⁹⁴ De Raad was zelf al uitgegaan van Beethovens negende symfonie en de associatie daarvan met Schillers tekst. Na enige inleidende maten in de trant van “jetzt geht’s los” volgt niet veel anders dan een fragment van Beethovens eigen meerstemmige instrumentale zetting van de melodie.¹⁶⁹⁵ De melodie die inderdaad zonder Beethovens “radiërende vonken” – waar Vermeulen vaak over spreekt – en als men de daarmee verbonden tekst niet kent, een zekere landerigheid uitdrukt. De zetting zoals deze nu voorligt, zou door iedereen met enige muzikale kennis en een redelijk gehoor binnen enige uren in elkaar geflanst kunnen worden, zeker daar het model in Beethovens partituur al helemaal aanwezig is. Maar er moest kennelijk een dure naam aan verbonden worden.

Dit volkslied en de wijze waarop dat is aangepakt, doet ons denken aan de manier waarop de autoriteiten de herdenking van de 4e mei in bezit genomen hebben en hoe de 5e mei verloochend en ontlusterd is. Heeft ook de wijze waarop men dit volkslied heeft gefabriceerd en aan Europa geschonken heeft, te maken met de crisis waarin de Europese cultuur verkeert?¹⁶⁹⁶

tot het Europees volkslied.

1693 Klankbord, p. 49/50.

1694 Op deze zowel in politiek als muzikaal opzicht dubieuze figuur gaan we verder niet in. Wij moeten hierbij echter wel denken aan de hilarische weergave van de conversatie die zich ontspon tussen Stalin en de beide componisten Dmitri Sjostakovitsj en Aram Chatsjatoerian toen zij van de dictator de opdracht kregen om deel te nemen aan de prijsvraag voor het schrijven van een nieuw USSR-volkslied, dat ze gezamenlijk moesten componeren omdat het door hun vereende krachten wel subliem zou worden. Shostakovich, *Testimony*, a.w., p. 256: “The idea was extremely stupid.”

1695 De zetting voor harmonie-orkest is een aanfluiting. De “stumperige simpelheid” van de Freude-melodie, die door het geheel van Beethovens bezielende muzikale context op een hoger plan wordt getild – juist de simpelheid maakt dat mogelijk – is hier in een esthetisch wangedrocht ontaard en tekent daarmee zowel de geest van de vervaardiger als van die van de opdrachtgevers.

1696 Op het tijdstip dat wij de allerlaatste hand legden aan het onderhavige werk en de twee bovenstaande alinea’s reeds lang daarvoor geschreven waren, stuitte wij

in het tijdschrift *Streven*, oktober 2012 (pp. 784-793) op het artikel 'Europese identiteit. Beethovens negende' van David Vermeiren. De schrijver leidt zijn artikel in met te wijzen op de parallel tussen het werk *Les lieux de mémoire* onder redactie van Pierre Nora uit 1984 en de inspanning van de Europese Unie "om een soortgelijke verzameling van transnationale herinneringsplaatsen vast te leggen. Op 4 oktober 2011 onderschreef de parlementaire commissie cultuur en onderwijs unaniem het voorstel voor het Europees Erfgoedlabel. (...) Concreet zal ieder lidstaat vanaf 2013 elke twee jaar twee plaatsen voorstellen die een belangrijke rol speelden in de geschiedenis van Europa en het ontstaan van de Europese Unie. De sites worden uitgekozen op basis van hun symbolische waarde, eerder dan om hun esthetische kwaliteiten. Het label wil de burgers vertrouwd maken met hun gedeelde cultureel erfgoed en samenwerking tussen de verschillende plaatsen aanmoedigen." (P. 784/785) Pierre Nora "definieerde de *lieu de mémoire* als 'elke betekenisvolle eenheid van materiële of ideële orde, waarvan de menselijke wil of het werk van de tijd een symbolisch element van het herinneringspatrimonium heeft gemaakt'." (P. 785) De schrijver bevestigt dan, dat "Nora's begrip *lieu de mémoire* (daarom) uitermate geschikt (is) om vorm te geven aan de Europese identiteit. In wat volgt zal ik nagaan in welke mate Ludwig van Beethovens *Negende Symfonie* al dan niet een symbolisch element in het herinneringspatrimonium van Europa is geworden." Vermeiren vermeldt dan dat de Raad van Europa in 1972 Beethovens *Freude-melodie* aangewezen heeft als Europees volkslied. Op de morele en esthetische laagheid van deze keuze zijn wij hierboven reeds ingegaan. De auteur vervolgt dan met een schets van de politieke en culturele rol die Beethovens *Negende Symfonie* de afgelopen bijna twee eeuwen heeft gespeeld. Vermeiren besluit dan "(...) de *Negende* spreekt toch ook in heel Europa en bij uitbreiding de hele wereld tot de verbeelding. En juist dat is wat volgens Nora een *lieu de mémoire* tot een *lieu de mémoire* maakt. (...) Tegelijk blijft het moeilijk in te schatten in hoeverre de *Negende* vandaag door de modale Europeaan als Europees volkslied wordt beschouwd." Dit project om te komen tot een lijst van *lieux de mémoire* is ons inziens het symptoom van een cultuur die stagneert. Deze plaatsen van samenbindende herinnering – voegt men "Auschwitz-Birkenau" ook aan de lijst toe? – blijven slechts deze betekenis behouden indien ze levend opgenomen zijn in een levende, zich ontwikkelende cultuur, die nieuwe herinneringsplaatsen schept. Het van bovenaf opgelegde Erfgoedlabel werkt eerder fossilisering in de hand en is ons inziens de laatste fase van het burgerlijke Bildungs-filisterdom waartegen Nietzsche al lang geleden in het geweer kwam. Maar misschien zijn er nog sterkere termen te gebruiken: het Erfgoedlabel is cultuurstalinisme in retrospect. "Stalin had the following aesthetic theory. Of all the (films) produced, only a small fraction was any good, and even fewer were masterpieces, because only a few people were capable of making masterpieces. Stalin determined who could create a masterpiece and who couldn't, and then he decided that bad films weren't needed, nor were the good ones. (...) And so the great leader and teacher decided to organize the planned production of film masterpieces. He followed Ilf and Petrov's recipe. In one of their short stories they have a man walk into a publisher's office and inquire if they publish a certain percentage of dull, poorly

“... een zekere betrekkelijkheid van een solidair verband met het Absolute”

Met de gedachte aan Beethovens stralende vonken zetten we deze negatieve opmerkingen over het futloze Europese volkslied van ons af en citeren wij de tekst die Beethoven van Schillers uitgebreidere ode, met enige kleine wijzigingen, heeft overgenomen. In deze tekst en de haar doorgloeende muziek wordt de eenheid van de mensheid in haar solidair verband met het absolute verwoord en verklankt. Een eenheid en solidair verband die hun emotionele uitdrukking vinden in de eenheid van bestaansvreugde en liefde.

Freude, schöner Götterfunken,
Tochter aus Elysium.
Wir betreten feuertrunken,
Himmlische, dein Heiligtum!
Deine Zauber binden wieder.
Was die Mode streng geteilt;
Alle Menschen werden Brüder,
Wo dein sanfter Flügel weilt.

Wem der große Wurf gelungen,
Eines Freundes Freund zu sein,
Wer ein holdes Weib errungen,
Mische seine Jubel ein!
Ja – wer auch nur eine Seele
Sein nennt auf dem Erdenrund!
Und wer's nie gekonnt, der stehle
Weinend sich aus diesem Bund.

selling books. They tell him of course they do, and the man suggests that they commission him to produce that percentage of bad books;” Shostakovich, a.w., p. 249/50. Het is goed als historici, kunstenaars, filosofen, journalisten, en welke mensen dan ook hun gedachten laten gaan over en hun licht laat schijnen op *lieux de mémoire*, waardoor deze plaatsen deel blijven uitmaken van een levende cultuur, maar autoriteiten behoren daarop geen goedkeurings- en houdbaarheidslabel te plakken. Tenslotte: het is opvallend, dat de auteur van het artikel wel het eerste couplet van Schillers ode als motto boven zijn artikel heeft geplaatst – waarin het “Alle Menschen werden Brüder” centraal staat en dat ook de zin van het Europese volkslied pretendeert te zijn –, maar dat het laatste couplet waarin “ein lieber Vater”, de schepper van de wereld, centraal staat geen enkel rol speelt. Het is na de laatste regels van dit couplet, dat Beethovens solisten, koor en orkest ter afsluiting een dionysische vreugdedans uitvoeren. Daar komt het Europese volkslied niet aan toe.

Freude trinken alle Wesen
An den Brüsten der Natur,
Alle Guten, alle Bösen
Folgen ihre Rosenspur.
Küsse gab sie uns und Reben,
Einen Freund, geprüft im Tod,
Wollust ward dem Wurm gegeben,
Und der Cherub steht vor Gott.

Froh, wie seine Sonnen fliegen
Durch des Himmels prächt'gen Plan,
Laufet Brüder eure Bahn
Freudig wie ein Held zum Siegen.

Seid umschlungen Millionen!
Diesen Kuß der ganzen Welt!
Brüder – überm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen.
Ihr stürzt nieder, Millionen?
Ahnest du den Schöpfer, Welt?
Such' ihn überm Sternenzelt!
Über Sternen muß er wohnen.

Met onze metafysische uiteenzettingen in de lijn van Hollak hebben we willen laten zien, dat de eenheid in veelheid van de werkelijkheid – deze “zekere betrekkelijkheid” of “gevolgelijke eenheid” – begrepen moet worden in het licht van de onmiddellijke relatie van de eindige zijnden met het oneindige zijn en dat daarin hun *absolute* eenheid gelegen is.

De “zekere betrekkelijkheid” van de menselijke samenleving staat zo begrepen niet op zichzelf, maar is een zekere betrekkelijkheid van een solidair verband met het absolute – een verhoudingsvorm die in Schillers ode en nog meer bezield in Beethovens symfonie op de wijze van de kunst tot uitdrukking wordt gebracht. Ons inziens zal deze bezieling zich in de toekomst vooreerst manifesteren in een hernieuwd levensgevoel, dat het nihilistische levensgevoel van de laatmoderniteit achter zich laat en dat de opheffing van de objectieve geest naar de metafysische sfeer mogelijk maakt.

De onmiddellijke relatie met het absolute in de zin van Hollak hebben wij geplaatst in ons verdiepte begrip van Hegels vrije geest, door deze uit te breiden tot de innerlijke eenheid van de mens als dialectische mens en metafysische mens. De op deze wijze geëxpliciteerde absolute individualiteit van de eindige en zich als zodanig wetende menselijke persoon ligt dan ten

grondslag aan het, daarmee evenzeer verdiepte, begrip van de objectieve geest als de samenlevingsgestalte van de gevolgelijke eenheid. De objectieve geest die, gezien zijn en wezen van de menselijke persoon, zal gedragen worden door het solidair verband met, ofwel de participatie aan het absolute – dat is de absolute, volmaakte persoon. Dan pas kan de objectieve geest begrepen worden als absolute zedelijkheid.

Zodoende is de richting aangegeven waarin, ons inziens, het antwoord op de vraag naar het “dichter bij elkaar van de mensen” uit het eerste hoofdstuk gezocht en gevonden moet worden en het mogelijk wordt te ontsnappen aan de misvatting van wat waarlijk menselijke vrijheid en vrije menselijke samenleving mag heten.¹⁶⁹⁷ Daarmee is de cirkel rond.

1697 Zie voor de oorspronkelijke tekst Scheppingsidee, p. 319.

Begrippenlijst

In het werk van Hollak spelen onderstaande begrippen een centrale rol. Van elk van deze begrippen hebben wij voor de lezer een korte omschrijving gegeven. Aan het slot van de omschrijving verwijzen we naar het artikel van Hollak waarin het omschreven begrip centraal staat. Deze termen hebben bij Hollak een samenhang met elkaar die gelegen is in het zelfzijn van de mens als eindige lichamelijke geest. Die samenhang vloeit voort uit Hollaks hoofdthese dat het in de filosofie tenslotte gaat om het zelfbegrip van de mens, wat betekent dat men alles tenslotte vanuit zijn zelfzijn als zodanig zal moeten trachten te begrijpen. (Zie: het interview getiteld ‘Een werkelijke metafysica is tevens religieuze ervaring’ in: *Filosofie als science-fiction*)

De teksten van ons werk geven een grotere inhoudelijk betekenis aan deze begrippen.

Actieve zelfidentificatie in de stof:

Hoewel levenloze stof steeds een bepaalde passieve identiteit bezit, heeft het uit zichzelf geen actieve verhouding ten opzichte van zichzelf. Levenloze stoffen gaan weliswaar verbindingen met elkaar aan, maar zij verhouden zich elk op zich passief tegenover die verbindingen. Levende stof daarentegen is actief ten aanzien van zichzelf, het verhoudt zich actief met betrekking tot het andere van zichzelf en verwerkt het andere voor haar eigen opbouw, zoals de plant dat doet. Als dierlijk leven betreft de levende stof zich actief op het andere als haar milieu, teneinde evenzeer zichzelf op te bouwen en verder te ontwikkelen. De menselijke geest als de hoogste vorm van de actieve zelfidentificatie in de stof – talig uitgedrukt in de affirmatie “ik ben ik” – verhoudt zich in beginsel vrij ten opzichte van het andere van zichzelf. (Zie: ‘De wording van de menselijke geest’)

Causa sui:

In Hollaks visie staat de idee van causa sui centraal in de filosofieën van de moderniteit, ofwel: deze idee, de “oorzaak van zichzelf”, vormt de kern van het zelfbegrip van de moderniteit. De causa-sui idee is het uitgangspunt van Spinoza’s *Ethica*, daarmee brengt de moderniteit in beginsel haar opvatting van het absolute tot uitdrukking: het bestaan van het absolute ligt noodzakelijk in het wezen van het absolute besloten. Uit de vereenzelviging van de causa-sui

idee met God in de aanvang van de moderniteit volgt echter, dat op deze wijze geen zuiver onderscheid tussen eindig en oneindig wezen te handhaven valt. Want de moderne *causa-sui* idee geeft eigenlijk een eindige bestaanswijze aan, namelijk in die zin, dat eindige zijnden, waaronder de mens in het bijzonder, naar verwerkelijking van hun wezen streven. (Zie: ‘Van causa sui tot automatie’)

Connatureel kennen – Geestelijke act:

De menselijk geest richt zich in beginsel via de functies van zijn lichamelijke in kwalitatief onderscheiden geestelijke acten op kwalitatief onderscheiden gebieden van de werkelijkheid en brengt de eigen zin van deze onderscheiden gebieden in connatureel kennen tot uitdrukking. (Zie: ‘Een werkelijke metafysica is tevens religieuze ervaring’ en ‘Kan men zinvol van een objectieve rangorde van ‘waarden’ spreken?’)

Fysisch compositum – metafysisch ‘compositum’ :

De term “fysisch compositum” verwijst naar de materie-vorm structuur van het eindige zijnde. Deze structuur vooronderstelt echter het bestaan van het eindige zijnde, dat met de term “metafysisch ‘compositum’” wordt uitgedrukt, de term die naar de eenheid van existentie (bestaan) en essentie (wezen) van het eindige zijnde verwijst. (zie: *Causa sui*) Hollak plaatst in het tweede geval compositum tussen aanhalingstekens, omdat het de essentie zelf is die bestaat en de bestaande essentie zodoende eigenlijk niet een samengestelde is. Het stoffelijke zijnde als fysisch compositum, waaronder de mens als lichamelijke geest, participeert aan zichzelf als metafysisch ‘compositum’. Het vormbeginsel is de essentie van het eindige zijnde, waarbij vorm het geestelijke, het eenheidstichtende beginsel is. In tegenstelling tot de niet-menselijke zijnden waaraan het vormbeginsel slechts immanent is, wordt in de mens het geestelijk beginsel expliciet, tot uitdrukking komend in de affirmatie “ik ben ik” (Zie: *Actieve zelfidentificatie in de stoffen* ‘Wijsgerige reflecties over de scheppingsidee. St. Thomas, Hegel en de Grieken’).

Geist in Welt:

Deze term – de mens als “Geist in Welt” – duidt het begrip aan van de mens als eindige lichamelijke geest in de wereld; deze positie van de mens in de wereld is door Hegels filosofie geëxpliciteerd. Dit begrip laat zodoende zien, dat de mens niet slechts een in-de-wereld-zijn is, maar boven de wereld uit gaat. (Zie: *Transcendentale openheid* en ‘Van causa sui tot automatie’)

Historiciteit:

Het begrip “historiciteit” drukt als existentieel-ethisch begrip de zin van de menselijke geschiedenis uit, de geschiedenis waarin de mensen (tezamen) in een concrete eenheid van verleden, heden en toekomst er naar streven hun zelfzijn als zodanig te verwerkelijken. (Zie: ‘De wording van de menselijke geest’)

Individu – individualiteit:

“Individu” duidt in eerste instantie de zelfbetrokkenheid, ofwel de eenheid van enigerlei zijnde aan. De gangbare middeleeuwse definitie van individu luidde: wat in zich onverdeeld is en verdeeld is tegenover (onderscheiden is van) elk ander zijnde. Bij deze definitie die deze zelfbetrokkenheid tot uitdrukking wil brengen, wordt echter wel het “andere” betrokken. Vandaar, dat Hegel komt tot de ontwikkeling van de concrete, synthetische identiteit, namelijk de identiteit van identiteit en onderscheid; daarmee komt de innerlijke betrokkenheid, de relationaliteit van individuele zijnden ten opzichte van elkaar tot uitdrukking. Desondanks wordt het onderscheiden zijn van elkaar vaak nog te zeer in het stoffelijke gelegd, in het bijzonder met betrekking tot de mensen die zich van elkaar slechts zouden onderscheiden als individuen op grond van hun lichamelijkheid; eenvoudig gezegd: het ene lichaam is het andere niet. De werkelijk geestelijke, absolute individualiteit komt daarmee nog niet voldoende tot haar recht. De absolute individualiteit van de menselijke persoon komt tot haar recht in relatie tot de absolute, volmaakte persoon. (Zie: *Metafysisch ‘compositum’*, *Persoon*, ‘Nietzsches vraag’ en ‘Enige wijsgerige beschouwingen over de eigenaard van het godsbewijs’)

Innerlijk-noodzakelijk:

Innerlijk-noodzakelijke relaties zijn de relaties tussen het wezen van enigerlei zijnde en de bepalingen of verschijningen van dat wezen, indien dat wezen inderdaad op die bepaalde wijzen tot uitdrukking komt. Voor het geheel van dergelijke relaties geldt, dat de bepalingen het wezen vooronderstellen en dat omgekeerd het wezen de bepalingen vooronderstelt om concreet te kunnen zijn. (zie: *Causa sui*) In optima forma krijgt deze innerlijk-noodzakelijke verhouding tussen wezen en verschijning gestalte daar waar de menselijke vrijheid als het zelfzijn van de mens zich op genoemde wijze in haar bepalingen tot uitdrukking brengt. Dergelijke innerlijk-noodzakelijke relaties moeten niet opgevat worden als zouden deze een innerlijk noodzakelijk zijn van het zelfzijn

uitdrukken. Het zelfzijn is nu juist eindig en in die zin niet uit zichzelf innerlijk-noodzakelijk bestaand, daar het zijn zijn heeft en niet uit zichzelf bezit. (Zie: ‘Marx’s wetenschapstheorie en zijn critiek van het kapitalisme’)

Materiële-waarden leer/ethiek:

In zijn artikel ‘Kan men zinvol van een objectieve rangorde van ‘waarden’ spreken?’ baseert Hollak zich op Max Schelers materiële-waarden ethiek – de ethiek die een verwerping van de slechts formele ethiek van Kant inhield –, maar amendeert hij tevens Schelers ethiek. Hollak neemt van Scheler diens inzichten in het connaturele kennen over, dat betekent hier: het connaturele waarde-kennen. Scheler stelt echter het gebied van waarden als een gebied op zich – een gebied dat zou staan tegenover het zijn –, terwijl Hollak daarentegen betoogt, dat de intentionaliteit van het waardevoelen – dat is de vorm waarin iets als waardevol wordt ervaren – wordt gekenmerkt door het verstaan van een bepaalde objectieve gestalte van een bepaalde realiteit, als de hier en nu, meer of minder adequate, realisatie van haar concrete, volle idee. Zodoende heeft Hollak Schelers connaturele waarde-kennen en Hegels begrip van het streven naar zelfverwerkelijking van de eindige zijnden innerlijk met elkaar verbonden. Dit streven is gericht op het in-zich-waardevolle, het in-zich-waardevolle, dat – aldus Hollak – “begrepen moet worden in de relatie tot de Oneindige, in zich waardevolle persoonlijke geest.” In onze teksten zijn we uitvoerig ingegaan op wat dit alles voor de morele zelfverwerkelijking van de mens betekent.

Oneindig zijn – eindig zijn:

Zijnden zijn een insnoering of een bepaalde zijnswijze van het zijn dat voor alle zijnden geldt. Hegel drukt het logische uitgangspunt van dit gegeven uit met das reine Seyn ist das reine Nichts – het zuivere zijn in de vorm der onmiddellijkheid is het onbepaalde (dat zich nader bepaalt) –, waarna een logische ontwikkeling van dit uitgangspunt volgt die de logische zelfbepaling van de zijnden expliciteert. Het wezen van de innerlijk-noodzakelijke relatie tussen zijn en zijnden is *causa sui*. (zie: *Causa sui*) Deze innerlijk-noodzakelijk relatie tussen de absolute substantie (Seyn) en deze zelfbepaling is voor Hegel “schepping”. Bij nader inzien blijkt deze relatie echter het streven van eindige zijnden naar zelfverwerkelijking te vertolken. Aan het Seyn in deze zin gaat echter nog het werkelijk absolute of oneindige zijn vooraf, het oneindige zijn waaraan de eindige zijnden participeren en dat de eindige zijnden uit tilt boven de afgrond van het kunnen-niet-zijn. (Zie: ‘Van *causa sui* tot automatie’ en ‘Wijsgerige reflectie over de scheppingsidee. *St. Thomas, Hegel en de Grieken*’)

Persoon (oneindig/volmaakt-eindig/onvolmaakt):

In de hollakiaanse context valt de idee van de “persoon” vrijwel samen met absolute individualiteit. Met dien verstande, dat “persoon” een grotere inhoudelijke rijkdom krijgt dan “absolute individualiteit” op zichzelf genomen. Met de idee van de persoon worden in die zin relevante elementen van de filosofieën van Hegel, Scheler en Thomas van Aquino innerlijk met elkaar verbonden. In deze verbinding komt het zuiver geestelijk wezen van de mens (als persoon) meer tot zijn recht. Dit laatste wordt ook vertolkt door het concept “metafysisch ‘compositum’” in de zin van Hollak met betrekking tot de mens als geestelijk wezen. Een en ander houdt in, dat het eindige zelfzijn als persoon – die zich steeds in geestelijke acten tot uitdrukking brengt, waarvan het zelfzijn de meest fundamentele is (Zie: *Connatureel kennen* en *Causa sui*) – pas zijn volle erkenning krijgt in zijn relatie tot de absolute persoon. (Zie: ‘Wijsgerige reflecties over de Scheppingsidee. St. Thomas, Hegel en de Grieken’)

Relatieve tegenstelling/dialectische tegenstelling:

De relatieve tegenstelling speelt een centrale rol in de filosofie van Hegel. De relatieve tegenstelling heeft betrekking op paren van termen die elkaar wederzijds vooronderstellen, zodat de relatie van de ene term tot de andere term de relatie van de andere tot de ene vooronderstelt. Door de ontwikkeling van deze relatieve of dialectische tegenstelling – dat is met name de subject-object relatie –, is Hegel in staat de identiteit van eindige zijnden in haar innerlijke relatie met haar “andere” – dat wil zeggen de innerlijke relationaliteit van eindige zijnden tot elkaar – te ontwikkelen. Maar dat houdt tevens een zekere beperking of abstractie van deze identiteit in, daar deze slechts in relatie tot haar andere bepaald wordt en zodoende niet in haar volle, ware betekenis tot uitdrukking kan komen. (Zie: *Absolute individualiteit, Causa sui, Persoon, Scheppingsidee*)

Scheppingsidee:

In zijn artikel ‘Wijsgerige reflecties over de scheppingsidee. St. Thomas, Hegel en de Grieken’ knoopt Hollak aan bij Thomas’ wijsgerige benadering van de traditionele religieuze scheppingsidee en completeert hij deze met de ontwikkeling van het autonome subject in de moderniteit, met name zoals deze door Hegel tot begrip is gebracht. Het tekortschieten van Thomas en Hegel met betrekking tot een evenwichtiger denken van de verhouding eindig schepsel-schepper waar Hollak op verschillende plaatsen in dit artikel op wijst, blijft hier

buiten beschouwing. Het resultaat van Hollaks wijsgerige reflecties is als volgt samen te vatten: totale zijnsafhankelijkheid van het schepsel van de schepper enerzijds en eigen zelfstandigheid van het schepsel anderzijds. Daarbij is de zijnsafhankelijkheid in Hollaks visie secundair, daar de persoonlijke relatie menselijk schepsel-schepper de primaire relatie is. De relatie schepsel-schepper moet vanuit de eindige persoon als zodanig gedacht worden. Dit impliceert datgene wat Hollak in zijn oratie stelt, dat namelijk de metafysische zijnsvraag – waarom zijn er zijnden en niet veeleer niets? – adequaat gesteld kan worden, beantwoord moet worden vanuit de idee van de persoon. Dit hangt samen met Hollaks oproep op het eind van het artikel “het fysisch compositum via het metafysisch ‘compositum’ in het geheel van de concrete zijns-samenhang te plaatsen”, want met het metafysisch ‘compositum’ worden niet alleen in die zin alle zijnden als zijnden bedoeld, maar uiteindelijk en in het bijzonder de mens als zuiver geestelijk persoon. Van even groot belang is het onderscheid dat Hollak maakt met betrekking tot de scheppingsidee tussen de eenheid van de eindige werkelijkheid in zichzelf – haar “gevolgelijke eenheid” – die voortvloeit uit de onmiddellijke eenheid van het geschapene met de schepper. Daarbij brengt de hegeliaanse filosofie die eerste eenheid to begrip (zie: *Causa sui*) en vormt de participatieleer van Thomas de wijsgerige benadering van die tweede, eigenlijk primaire eenheid. In onze teksten hebben wij laten zien dat de idee van de eindige, menselijke persoon de verbindingsschakel tussen beide betekenissen van “eenheid” vormt. Hollak drukt deze samenhang ook uit als “een zekere betrekkelijkheid van een solidair verband met het Absolute.” (Zie: *Zijnsgraden* en ‘Afscheidscollege’)

Subject:

Het hegeliaanse subject is het wezen dat zich in zijn bepalingen tot uitdrukking brengt. Daarbij vooronderstellen de bepalingen het wezen en het wezen zijn bepalingen om concreet te kunnen zijn.

Hier is dus sprake van “zijnde bepalingen” en “bepaald zijn”. De poging om het bestaan van het wezen te ontkennen door in een gedachte-experiment de bepalingen of kwaliteiten een voor een weg te denken – als de ui die men geleidelijk van zijn schillen ontdoet – waarna men tenslotte ‘niets’ overhoudt, is onzinnig, daar deze bepalingen reeds zijnde bepalingen zijn en men zodoende met het wegdenken van de bepalingen tevens het zijn daarvan wegdenkt (Zie: *Individu, Persoon, Causa sui, Innerlijk-noodzakelijk*)

Transcendentale openheid:

In Hollaks visie heeft de hegeliaanse filosofie de principiële openheid van de menselijke geest voor alle zijn tot haar formele begrip gebracht. Dat is de concrete ontwikkeling van het aristotelisch-thomistische “*anima est quodammodo omnia*”, de ziel is in zekere zin alles. Dit hegeliaanse begrip is echter nog formeel, daar het deze openheid begrijpt vanuit het begrip van de mens als *lichamelijke* geest, zodat de geestelijk-inhoudelijke betekenis van de transcendentale openheid – dat is de mens als persoon – nog niet voldoende tot haar recht komt. (Zie: *Absolute individualiteit*, *Connatureel kennen*, *Fysisch compositum* – metafysisch ‘*compositum*’, *Persoon*, *Scheppingsidee*)

Transcendentalia:

In de traditionele wijsgerige benadering van de scheppingsidee zijn het Goede, Schone en Ware – de transcendentalia – aan de eindige zijnden als zijnden immanent, vandaar dat het streven naar zelfverwerkelijking georiënteerd is op de transcendentalia. Dat geldt uiteraard in het bijzonder voor het streven van de mens, daar deze oriëntatie in de mens expliciet is geworden.

Zijnsgraden:

Het onderscheid tussen de zijnden naar de mate van hun eigen identiteit, die in de levenloze stof een zekere passiviteit bezit en die in de levende stof immanente actieve zelfidentificatie en in de mens als lichamelijke geest zelfbewuste actieve zelfidentificatie is, wordt in de traditionele wijsgerige benadering van de scheppingsidee begrepen als de mate waarin de zijnden meer of minder intens met het absolute verbonden zijn. Het verschil in deze mate van verbondenheid wordt in de traditie met de term “zijnsgraden” aangeduid. De mens is als eindige persoon het meest intens verbonden met de bron van de schepping, de absolute persoon. (Zie: ‘Wording van de menselijke geest’)

Samenvatting

De Nederlandse filosoof Jan H.A. Hollak (1915 – 2003)¹⁶⁹⁸ beschouwde zichzelf als de eerste vertegenwoordiger van een nieuwe vorm van metafysica. Zo zegt hij in een interview uit 1968¹⁶⁹⁹: “Ik zelf ben ervan overtuigd dat op het ogenblik juist door de ontwikkeling van de verwetenschappelijking en vertechnisering van de samenleving de metafysica weer urgent wordt. En dat juist die samenleving een nieuw geformuleerde vorm van metafysica hard nodig heeft, omdat ze moet komen tot fundamentele gezichtspunten die niet in de wetenschap, niet in de techniek, niet in de existentiële-fenomenologie enzovoort begrepen kunnen worden.”

Deze nieuwe vorm van metafysica laat de positieve resultaten van vroegere vormen van metafysica niet los, maar verbindt deze innerlijk met wijsgerige inzichten in de stand van zaken van de hedendaagse cultuur en samenleving.

Hollaks benadrukken van de urgentie van metafysica sluit aan bij de stelling van de historicus Johan Huizinga in diens boek *In de schaduwen van morgen*¹⁷⁰⁰: “Een cultuur moet metaphysisch gericht zijn, of zij zal niet zijn.” Een metafysisch gericht historicus als Huizinga draagt feiten aan op grond waarvan hij de noodzaak van een dergelijk oriëntatie kan staven of aannemelijk kan maken. De metafysisch gerichte filosoof gaat echter verder door de metafysische betekenis van deze feiten als zodanig aan te tonen.

Het gaat daarbij dan uiteindelijk om de vraag wat nu het metafysische als zodanig is – het complexe antwoord op deze vraag toont dan de noodzaak en de daarmee gepaard gaande principiële relevantie aan van het metafysisch gericht zijn van een cultuur. Of omgekeerd: het antwoord laat zien wat de

1698 Het werk van Hollak is niet omvangrijk. In 2010 zijn 21 artikelen gebundeld die Hollak tussen 1943 en 1991 in verschillende tijdschriften heeft gepubliceerd, alsmede zijn – niet eerder gepubliceerde – afscheidscollege. De bundel draagt de titel *Denken als bestaan. Het werk van Jan Hollak*, Budel 2010. In de bundel ontbreken het proefschrift van Hollak *De structuur van Hegels wijsbegeerte* (Tijdschrift voor Filosofie, 1962, pp. 351-403 en 524-614) en het gesprek dat Fons Elders in de jaren zestig van de vorige eeuw met Hollak heeft gehad. Het gesprek is onder de titel: ‘Een werkelijke metafysica is tevens religieuze ervaring’, opgenomen in: F. Elders, *Filosofie als science-fiction. Debatten met Nederlandse filosofen*, Amsterdam 1968, pp. 154-168.

1699 ‘Een werkelijke metafysica is tevens religieuze ervaring’ (verder : Een werkelijke metafysica), p. 162.

1700 Haarlem, 1935.

fatale gevolgen zijn voor een cultuur indien een dergelijk gericht zijn aan haar ontbreekt.

Hollak heeft in zijn werkzaam leven als filosoof het uiteenzetten van het metafysische, in de zin van de door hem genoemde fundamentele gezichtspunten, nagestreefd en tot uitdrukking gebracht; deze consequent volgehouden oriëntatie heeft de eenheid van zijn wijsgerig werk gedurende een periode van vijftig jaar uitgemaakt.

De transcendentale openheid van de menselijke geest

Voor Hollak is het fundamentele uitgangspunt van de metafysica de transcendentale openheid, de alomvattende openheid van de menselijke geest.¹⁷⁰¹ Hiermee staat de menselijke geest in principe open voor de zin van zijn; omgekeerd betekent dit, dat de zin van zijn in beginsel zich in en voor de mens kan manifesteren. Dat impliceert, dat het in de filosofie tenslotte gaat om het zelfbegrip van de mens en dat betekent dat men alles tenslotte vanuit zijn zelfzijn als zodanig zal moeten trachten te begrijpen.¹⁷⁰²

Dit laatste moet niet worden misverstaan als een tot het uiterste doorgevoerde vorm van subjectivisme, namelijk dat alle zin en werkelijkheid niet meer zou zijn dan een projectie of een schepping van de mens. Integendeel, juist vanuit de fundamentele werkelijkheidsbetrokkenheid van de menselijke geest als transcendentale openheid kan de werkelijkheid – waaronder de mens zelf - ontsloten worden en als zodanig tot begrip worden gebracht.

Anders geformuleerd: de subject-object verhouding, het concept waarmee deze innerlijke betrokkenheid van de kennende en handelende mens op de werkelijkheid wijsgerig wordt samengevat, is in beginsel een ware verhouding en niet slechts door waanvoorstellingen of onzekerheden gekenmerkt. Dat dit onware niet het geval kan zijn, wordt dan ook door zinvolle feiten bevestigd, want zonder die in beginsel ware verhouding zou de mens niet eens kunnen bestaan.

De subject-object verhouding die door de mens wordt belichaamd, is geworteld in het absolute wezen van de werkelijkheid en niet slechts een subjectief beginsel. Met andere woorden, de mens heeft een innerlijke relatie met het absolute, of beter gezegd: de mens is een innerlijke relatie met het absolute.

1701 Een werkelijke metafysica, p. 161.

1702 Een werkelijke metafysica, p. 156.

Hegels filosofie van de mens als Geist in Welt

De filosoof G.W.F. Hegel heeft in zijn filosofie aangetoond dat dit laatste tot het wezen van de mens behoort door de transcendentale openheid formeel te expliciteren. Het is om die reden dat Hegels filosofie een centrale rol speelt in Hollaks filosofisch denken; waarbij aangetekend moet worden, dat Hollak zichzelf niet als hegeliaan opvatte, daar zijn metafysica tevens en niet in de laatste plaats een overschrijding inhoudt van Hegels filosofie.

Dit benadrukken van het geestelijk wezen van de mens moet ook niet worden misverstaan als zou in Hollaks metafysica de mens slechts als een engelachtig, zuiver geestelijk wezen worden voorgesteld en begrepen. Hegels filosofie vormde het uitgangspunt voor Hollaks hernieuwde metafysica. In Hegels filosofie is de innerlijke betrokkenheid op de werkelijkheid van de mens volgens diens concrete dialectische eenheid van lichaam en geest tot begrip gebracht.

De geest is in beginsel het samenvattende en coördinerende van de verhouding van lichaam en geest, ofwel: in de innerlijke verhouding tot de werkelijkheid heeft de geest het primaat. Nog anders gezegd: Hegels filosofie expliciteert geest als het innerlijk, absoluut wezen van de werkelijkheid, ofwel als de alles verbindende eenheid in veelheid – dit laatste is altijd een van de fundamentele problemen van de metafysica geweest. Dit houdt in dat de eindige menselijke rede innerlijk verbonden is met de absolute rede, het absoluut redelijke wezen van de werkelijkheid.

Met dit resultaat is het begrip ontwikkeld van de mens als “Geist in Welt”, de mens als geestelijk-lichamelijk gesitueerd in de wereld. Deze term heeft Hollak ontleend aan het werk van de theoloog-filosoof Karl Rahner, met name diens boek *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin.*¹⁷⁰³

Als *zelfzijn* is de mens in beginsel innerlijk verbonden met het zijn van alle *zijnden*. Maar dat is nog niet alles – Hollak gaat verder en laat zien dat dit wijsgerige begrip van de mens als Geist in Welt een opstap is naar de werkelijk metafysische sfeer.

Naar het metafysische

De hollakiaanse metafysica laat zien, dat dit weten van de mens van zichzelf als Geist in Welt, tevens reeds een overschrijden is van het in de wereld gesitueerd zijn. Niet alleen verhoudt de mens zich in beginsel zinvol tot de wereld en

1703 Karl Rahner, *Philosophische Schriften* (Bearbeitet von Albert Raffelt), Düsseldorf, 1996. (Sämtliche Werke Band 2)

zichzelf als ervaringswereld, de mens heeft daar bovenuit weet van de wereld als *ervaringswereld*. In dit weten dat verbonden is met de ervaringswereld maar deze tevens overschrijdt, betreedt de mens de metafysische sfeer, die door de metafysica steeds weer nader wordt ontvouwd.

Het begrip van het menselijke zelfzijn zoals dat in de filosofie van Hegel is ontwikkeld, is nog niet compleet. Aan de metafysische dimensie van de menselijke geest juist als geest wordt daarin nog niet voldoende recht gedaan. Dit recht doen aan de menselijke geest vormt het thema van Hollaks metafysica en de inhoudelijke ontwikkeling daarvan.

Met relevant gedachtegoed van de filosofen Hegel, Thomas van Aquino en Max Scheler ontwikkelde Hollak een metafysica van de mens als eindige lichamelijke geest die dat gedachtegoed tot een innerlijke samenhang brengt; een samenhang die gelegen is in de mens als *persoon* in de zin van Scheler. Dit is als volgt te begrijpen. De eenheid van lichaam en geest zoals deze door Hegel tot begrip was gebracht, behelst de eenheid die met het concept *fysisch compositum* wordt samengevat – de innerlijke eenheid van materie en vorm die geldt voor stoffelijke zijnden, waaronder de mens als *lichamelijke* geest. Waarbij echter de mens als fysisch compositum zich onderscheidt van alle andere fysische composita doordat die eenheid op de menselijke identiteit als zelfzijn berust; dat is de eenheid van lichaam en geest die met de scholastieke term *forma substantialis* wordt benoemd.

In het kader van deze eenheid is het geestelijke in algemene, eenheid stichtende zin *intrinsiek* aan het stoffelijke, het lichamelijke; waarbij het geestelijke in de mens culmineert in diens zelfzijn. Het geestelijke drukt zich in en via het lichamelijke uit, de gesproken taal is daar een eminent voorbeeld van. Omgekeerd is het stoffelijke *extrinsiek* aan het geestelijke, het maakt daar geen deel van uit; uiteraard moet daarbij voor ogen worden gehouden, dat de mens als Geist in Welt niet zonder zijn lichaam bestaat.

Deze zelfstandige verhouding van het geestelijke wezen van de mens ten opzichte van zijn lichaam als *forma substantialis*, als fysisch compositum wordt uitgedrukt met de scholastieke term *forma subsistens*; het fysisch compositum als *forma substantialis* participeert daarmee aan het zuiver geestelijke.

Met andere woorden het fysisch compositum, dat is de materie-vorm structuur, vooronderstelt het *zijn* van de *forma subsistens*, ofwel het metafysisch ‘compositum’. In zijn studie ‘Wijsgerige reflecties over de scheppingsidee. St. Thomas, Hegel en de Grieken’ – dat centraal staat in het werk van Hollak – wijst Hollak op het grote belang van het onderscheid dat Thomas van Aquino heeft gemaakt tussen de concepten fysisch compositum en metafysisch ‘compositum’, de essentie-existentie eenheid van zijnden.

Hollak plaatst hier compositum tussen aanhalingstekens, omdat bij de essentie-existentie eenheid niet sprake is van een uit verschillende elementen

bestaand compositum daar essentie en existentie een onmiddellijke eenheid vormen, het concept metafysisch ‘compositum’ duidt de *zijnde* essentie aan. Met dien verstande, en dat is van grote metafysische betekenis, dat de essentie haar existentie *heeft* en dat deze niet uit haarzelf voortkomt.

Alle stoffelijke zijnden, waaronder de mens als *lichamelijke* geest, participeren als stoffelijk aan hun essentie-existentie eenheid, die hun eigenlijke innerlijke eenheid en zijn uitmaakt. In de mens heeft deze eenheid zijn zuivere – maar wel *eindige* – geestelijke eenheid verkregen; de mens is daarmee zelfzijn.

Op dat niveau moet in Hollaks visie het eigenlijk metafysische gesitueerd worden. Dit is een logische consequentie van de zelfstandigheid van het geestelijke van de mens ten opzichte van zijn lichamelijk, zijn fysisch gegeven zijn – het zuiver geestelijke is *metafysisch*.

De metafysische zijnsvraag

Hegel heeft weliswaar de geestelijke identiteit van de mens als Geist in Welt tot begrip gebracht in zijn innerlijke relatie tot andere, lagere gestalten van identiteit, maar daarmee de vraag naar het zijn en naar het waarom van dit onderscheid naar de diverse vormen van identiteit niet beantwoord. Dit antwoord ligt voor Hollak in het scholastieke concept van de zijnsgraden: naar de mate waarin een zijnde intenser verbonden is met het absolute, ofwel de scheppende oorsprong, heeft dit zijnde een hogere graad van identiteit of zijn. Dat is het zuiver geestelijke zelfzijn van de mens, dat talig uitgedrukt wordt in de affirmatie “ik ben ik”; waarvan Hegel heeft laten zien, dat deze – op zichzelf nog onontwikkelde identiteit – zich via het lichaam in de wereld tot uitdrukking brengt. Hier treedt in Hollaks metafysica de scheppingsidee naar voren, daar met deze hegeliaanse ontwikkeling de vraag naar het zijn van die geestelijke identiteit in de meest sterke zin nog niet gesteld wordt en dus ook niet beantwoord wordt.

Hollak laat zien,¹⁷⁰⁴ dat voorafgaand aan het adequaat kunnen stellen van de vraag naar het zijn van de menselijke identiteit in de meest sterke zin, twee zinvolle betekenissen van ‘absoluut niets’ onderscheiden moeten worden.

Ten eerste: de negatieve toedracht van het kunnen niet-zijn van een in zich begrensde, daadwerkelijk, zelfstandige zijnde – de negatieve toedracht die de eindige menselijke persoon er toe zet te vragen naar de aard van dat absolute zijn dat als de werkelijke en zinvolle grond aan haar bestaan als persoon voorafgaat.

1704 Van causa sui tot automatie (verder: Causa sui), in : *Denken als bestaan. Het werk van Jan Hollak*, Budel 2010, p. 162.

Ten tweede: het ‘absolute niets’ in de zin van het ‘in zich onbepaalde als zodanig’; de positieve toedracht in haar nog onontwikkelde vorm van de concrete identiteit in het algemeen en van de menselijke identiteit in het bijzonder, die als “das reine Seyn ist das reine Nichts” de aanvang is van Hegels *Wissenschaft der Logik*, waarin de concrete identiteit van het zijnde als zijnde wordt ontwikkeld, maar dan wel als fysisch compositum. Met die aanvang wordt de affirmatie “ik ben ik” – de menselijke identiteit op talige wijze abstract uitgedrukt – in haar logische, dialectische vorm geponeerd, waarbij tegelijk de innerlijke verbondenheid van subject en object gevat wordt. De menselijke geest als transcendentale openheid is in staat iets als *zijnde* te bevestigen.

Wanneer deze beide betekenissen van absoluut niets niet duidelijk ingezien worden en van elkaar onderscheiden worden, vervalt het absolute – waaronder het menselijke zelfzijn – tot het *onbepaalbare* als zodanig en daarmee tot het zinloze niets.

Een werkelijke metafysica is tevens religieuze ervaring

Hollaks metafysica is tevens religieuze ervaring.¹⁷⁰⁵ Die ervaring gaat vooraf aan enigerlei specifieke godsdienst en een daarmee corresponderende discursieve theologie. Hollaks metafysica is geen theologie in die laatste zin, want het is de metafysica van de eindige menselijke persoon, die juist als eindige *persoon* zich verbonden weet met het absolute en daaraan in de vorm van een metafysica discursief uitdrukking geeft.

Centraal hierbij is de idee van de persoon naar haar zuiver geestelijke gehalte. Het is om die reden, dat in Hollaks metafysica de filosofie van Max Scheler, diens personalisme, een beslissende rol speelt. De transcendentale openheid van de menselijke geest die in Hegels filosofie formeel tot begrip is gebracht, krijgt door Schelers personalisme haar inhoudelijke invulling, omdat hierin het zuiver geestelijke, meer dan bij Hegel het geval is, tot uitdrukking komt.

Het zijn de zuiver geestelijke acten, die, door de functies van het psychofysische van het lichaam heen, de zin van zijn bereiken en tot uitdrukking brengen. Hier is sprake van connatureel kennen, dat wil zeggen: geestelijk acten die corresponderen met de eigen aard van een bepaald gebied van de werkelijkheid. Te weinig wordt heden ten dage ingezien, dat er vormen van kenniservaring zijn die kwalitatief van elkaar onderscheiden zijn; te zeer is in de moderniteit onder invloed van de wetenschappen het menselijk kennen tot een homogene vorm van kennen gereduceerd.

1705 Een werkelijke metafysica, p. 164.

Reflectie op het connaturele kennen laat zien, dat dit kennen naar zijn diepste zin tot wezensinzichten in staat is. Wanneer het zich op het absolute richt – de intentie die zeker in Hegels filosofie aanwezig is – kan dergelijk kennen zich kwalitatief onderscheiden in een religieuze en in een metafysische gerichtheid. Hollaks metafysica neemt op een bepaalde manier beide tezamen en dat is mogelijk, omdat beide hun eenheid vinden in de idee van de eindige menselijke persoon. Het is een en dezelfde persoon, in dit geval de metafysicus, die zijn religieuze ervaring, verbonden te zijn met de oneindige schepper-persoon, tevens discursief in een metafysica tot uitdrukking brengt.

De centrale plaats van de scheleriaanse persoon in Hollaks metafysica in relatie met Thomas 'metafysisch' compositum'

De eindige menselijke persoon is de plaats waar het relevante gedachtegoed van Hegel, Thomas en Scheler zijn eenheid vindt. Thomas' onderscheiden van fysisch compositum (materie-vorm structuur) en metafysisch 'compositum' (de essentie-existentie eenheid) aan het eindige zijnde maakte het hem – en daarmee de metafysicus – mogelijk de directe en volstrekte afhankelijkheid van het eindige zijnde juist als zijnde van het oneindige zijn zichtbaar te maken.¹⁷⁰⁶ Het eindig zijnde als metafysisch 'compositum' heeft zijn zijn dat onlosmakelijk verbonden is met zijn wezen – en wel: *ontvangen* van de schepper. Anders geformuleerd in het kader van Thomas' metafysica: het eindige zijnde participeert aan het absolute zijn.

Dit is de zijde van de totale zijnsafhankelijkheid, die echter niet het primaire van deze verhouding van schepper-schepsel is – zoals dat daarentegen bij Thomas wel het geval is. De verhouding eindige persoon-oneindige persoon is primair, want het is juist in het besef van de eindige persoon van zichzelf als eindige, *zelfstandige* persoon, dat deze relatie bevestigd wordt. Het wezensinzicht *eindige* geest te zijn bevestigt het eindige wezen als intrinsiek relatief te zijn tot een oneindig wezen.¹⁷⁰⁷ Zodoende wordt het eindige persoon-zijn ervaren als de zelfmededeling Gods; daarmee is de titel van het onderhavige werk, *Beeld en evenbeeld*, gerechtvaardigd.

De eigen zelfstandigheid van de mens "in Welt" komt daarmee, anders dan bij Thomas, eerder tot uitdrukking in Hegels filosofie en nog meer inhoudelijk in Schelers personalisme.

1706 'Wijsgerige reflecties over de Scheppingsidee. St. Thomas, Hegel en de Grieken.' (verder: Scheppingsidee), in: *Denken als bestaan. Het werk van Jan Hollak*, Budel, 2010, p. 306.

1707 'Enige wijsgerige beschouwingen over de eigenaard van het godsbewijs', in: *Denken als bestaan. Het werk van Jan Hollak*, Budel, 2010, p. 417/418.

De causa-sui idee in de moderniteit

In Hegels filosofie, als culminatie van de filosofie van de moderniteit, is echter ook een zekere wijsgerige verduistering van de relatie van het eindige zelfzijn met het absolute opgetreden. Hollaks metafysica is gezien het bovenstaande met betrekking tot de relatie schepper-schepsel, ofwel de relatie eindige persoon-oneindige persoon vooral ook een kritiek van het wezen van de moderniteit, die haar relatie met het absolute in de causa-sui idee heeft gelegd. De causa-sui idee, die bij Spinoza als de eerste definitie van God de aanvang van zijn wijsgerig systeem uitmaakt, wordt als volgt gedefinieerd: onder de oorzaak van zichzelf moet worden verstaan die essentie die haar eigen bestaan inhoudt, ofwel datgene waarvan de aard niet anders dan als bestaand begrepen kan worden.

Dit impliceert dat het onderscheid tussen eindig wezen en oneindig wezen vervaagt – het onderscheid dat Spinoza toch eigenlijk met die idee wilde bevestigen –, daar hier het bestaan van het oneindige wezen voortvloeit uit en bevestigd wordt door zijn wezen. De visie van de moderniteit op het absolute die haaks staat op het traditionele besef dat zijn en wezen van God een volmaakte eenheid vormen, die niet door enigerlei causaliteit of emanatie van zijn uit het wezen wordt gekenmerkt.

Bij Hegel vormt de idee van causa-sui als uitdrukking van Gods wezen de kern van zijn filosofie, in die zin, dat hij eigenlijk slechts aantoonde dat de differentie en innerlijke relatie van zijn en zijnden – wat overeen lijkt te stemmen met de traditionele scheppingsidee – causa-sui is. Hiermee heeft hij echter de eigen zelfstandigheid van de eindige zijnden en in het bijzonder de mens als zichzelf verwerkelijkend tot begrip gebracht. Maar daarmee is nog niet de vraag gesteld – noch uiteraard beantwoord – naar het zijn van de zijnden in de meest sterke zin.

Hollak toont aan, dat de metafysische zijnsvraag op basis van het begrip van Hegels filosofie adequaat gesteld kan worden.¹⁷⁰⁸ Heideggers vraag: “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?”¹⁷⁰⁹ is rijkelijk abstract, daar Heidegger niet heeft ingezien, dat Hegel in zijn *Wissenschaft der Logik* heeft aangetoond, dat de causa-sui idee het ware wezen van de relatie zijn-zijnden is¹⁷¹⁰ en dat bovendien en in de eerste plaats die vraag betrekking dient te hebben op het zijn van de eindige menselijke persoon.

Hollaks “adequaat” betekent hier, dat die vraag nu adequaat door de eindige persoon gesteld kan worden en dat deze vraag metafysisch beantwoord wordt

1708 Causa sui, p. 179.

1709 Causa sui, p. 179.

1710 Causa sui, p. 171.

door het bevestigen van bovengenoemde relatie eindige persoon-oneindige persoon; waarmee tegelijk de metafysische zijnsvraag met betrekking tot alle eindige zijnden in die beantwoording meegenomen worden.

De wijze waarop Hollaks metafysica is uiteengezet

In de drie delen van het onderhavige werk – ‘Metafysische verkenningen’, ‘Naar het metafysische’ en ‘Metafysica en het heden’ – is de kern van Hollaks metafysica uiteengezet. Het eerste deel begint, geheel in de geest van Hollak, aan de hand van een aforisme van de schrijver Josef Roth¹⁷¹¹ – “de moderne verkeersmiddelen hebben de mensen wel sneller, maar niet dichterbij elkaar gebracht” – met de nood van de tijd en het tastend vragen naar de wijsgerige weg waarlangs die nood als zodanig begrepen kan worden en hoe dit begrip tevens “de morgen van een nieuwe mensheid aankondigt”.¹⁷¹² Het tweede deel behandelt Hollaks positieve en negatieve kritiek op Hegels filosofie, die in bovenstaande samenvatting is weergegeven. Voor het staven van de juistheid van zowel die positieve als negatieve kritiek is in dit deel een parafraserende vertaling van het derde deel van de *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, de *Philosophie des Geistes*; alsmede commentaar op de tekst van deze geestesfilosofie. Hegels geestesfilosofie omvat drie innerlijk samenhangende delen: de subjectieve geest, de objectieve geest en de absolute geest.

Op het eind van zijn studie ‘Wijsgerige reflecties over de scheppingsidee’ wijst Hollak met grote nadruk erop, dat het fysisch compositum via het metafysisch ‘compositum’ in het geheel van de concrete zijns-samenhang geplaatst dient te worden. Door het tekortschieten daarin – met name in Hegels filosofie en haar uitstraling op andere filosofieën en hedendaagse in de samenleving heersende wereldbeschouwingen – is het zicht op “wat waarlijk menselijke vrijheid en vrije menselijke samenleving mag heten” verduisterd.¹⁷¹³ De reden daarvoor is, dat aan het fysisch compositum de betekenis van de scheppingsidee ontbreekt.

Nu heeft Hollak nergens expliciet aangegeven waar en hoe dat plaatsen van het metafysisch ‘compositum’ zou moeten gebeuren. De oplossing daarvoor ligt in een completering van het samenvattende resultaat van Hegels subjectieve geest: de vrije geest. Hegels vrije geest is het begrip van de mens als *lichamelijke geest*, die het beginsel is van de vrije samenleving, de objectieve

1711 1894-1939.

1712 Causa sui, p. 154/155.

1713 Scheppingsidee, p. 319.

geest, waarin het streven van de mens plaatsvindt zich als *lichamelijke* geest, als forma substantialis te verwerkelijken.

Daaraan ontbreekt dus de geest als forma subsistens, of wel de eindige geest als metafysisch ‘compositum’. De conclusie moet dan luiden, dat Hegels vrije geest gecompleteerd moet worden met de persoon in de zin van Scheler, met alle metafysische consequenties van dien.

Dat impliceert, dat de relatie met de absolute geest, dat is de absolute begripelijkheid van alle werkelijkheid in de gecompleteerde vrije geest moet worden opgenomen en dat deze niet, zoals bij Hegel wel het geval is, het sluitstuk van de geestesfilosofie kan vormen. Maar bovendien en in de eerste plaats, moet de hierboven uiteengezette relatie eindige persoon-oneindige persoon in de vrije geest opgenomen worden. Dat betekent ook, dat de door Hollak gereviseerde scheleriaanse materiële-waarden ethiek¹⁷¹⁴ in de vrije geest geïncorporeerd moet worden. In die gereviseerde leer – waarin uiteraard de wezensinzichten van het connaturele kennen essentieel zijn – staat het streven naar zelfverwerkelijking in het licht van het in-zich-waardevolle, dat meegegeven is met de scheppingsidee, indachtig het “en God zag, dat het goed was” uit het eerste Bijbelboek ‘Genesis’ en de daaruit voortvloeiende scholastieke stelling “het zijnde en het goede zijn omkeerbaar”. Gezien dit laatste gelden met betrekking tot de zijnden als zijnden evenzeer het waar en schoon zijn van de zijnden als zijnden.

In de traditie wordt dit aangeduid met de term transcendentia, het Goede, Schone en Ware die het zijnde als zijnde geheel inhereren, zodat hun eigenlijke woonplaats het metafysische, ofwel het zuiver geestelijke is. Daarmee is de sfeer van het categoriale, dat is het fysisch compositum als *lichamelijke* geest overschreden naar het metafysische.

In het licht van de scheppingsidee is het streven naar verwerkelijking van het Goede, Schone en Ware in steeds weer eindige gestalten daarvan, tegelijk een bevestiging van de relatie van de eindige persoon met de oerbron van de transcendentia, de schepper.

In Schelers personalisme en materiële-waarden leer zijn de persoons-waarden de hoogste waarden, ofwel het zijn van de menselijke persoon als persoon belichaamt ten volle de transcendentia. Hegels onpersoonlijke absolute geest als de absolute intelligibiliteit van de werkelijkheid biedt nog niet voldoende grond voor de absolute betekenis van de transcendentia. Om de consequentie van dit laatste zeer negatief uit te drukken: de absolute intelligibiliteit maakt het uitvoeren, het positief aanwezig kunnen zijn van zowel goede als van kwade handelingen mogelijk. De absolute intelligibiliteit is

1714 ‘Kan men zinvol van een objectieve rangorde van ‘waarden’ spreken?’ in: *Denken als bestaan. Het werk van Jan Hollak*, Budel 2010, pp. 320-333.

dus in die zin nog te formeel, ze dient een inhoudelijke, metafysische invulling te krijgen.

Een en ander is van grote betekenis voor de zin van de objectieve geest; deze vraagt dus niet alleen om een absolute grond in de zin van Hegels absolute geest, maar ook en niet in het minst om een materiële-waarden leer.

Het was Hollaks overtuiging dat moderne filosofieën die niet hun eigen tijd als zodanig kunnen verstaan, in de fataliteit van de verabsoluteerde *causa-sui* idee gevangen blijven.¹⁷¹⁵ Het is om die reden, dat Hollak met zijn werkelijke metafysica zowel de nood van de tijd alsook de positieve betekenis van het heden trachtte bloot te leggen. Het derde deel van het onderhavige werk is bedoeld om in die geest voort te gaan. Dat doen we aan de hand van de volgende twee onderwerpen: de problematiek van goed en kwaad in de recente geschiedenis én levensbeschouwing en onderwijs. In hoofdstuk 7 wordt aangetoond dat door een verabsolutering van de moreel-neutrale benadering van de Tweede Wereldoorlog door de geschiedwetenschap, goed en kwaad uit het zicht verdwijnen. De keerzijde van deze negatieve conclusie is dan ook, dat de problematiek van goed en kwaad naar haar wezen in de bovenhistorische, de metafysische dimensie thuishoort en dat deze daarin haar antwoorden dient te vinden. Dat is de sfeer die samenvalt met het geestelijk wezen, de absolute individualiteit van de mens. Dit zijn de fundamentele gezichtspunten die Hollak bedoelt en die niet in de wetenschappen en in de techniek, noch in niet-metafysische filosofieën tot hun recht kunnen komen.

De bovenhistorische waardendimensie is dus van het hoogste belang voor het begrip en de zin van de objectieve geest, de sfeer waarin het streven naar zelfverwerkelijking voltrokken wordt. In de huidige fase van de geschiedenis is dat de democratische rechtsstaat.

De zelfverwerkelijking van allen vindt haar samenvatting in de wereldgeschiedenis – wat Hegel ook heeft willen laten, maar waarin hij niet voldoende is geslaagd daar de relatie eindige persoon-oneindige persoon, met alle metafysische implicaties die deze heeft, eraan ontbreekt.

In hoofdstuk 8, de beschouwing over de relatie tussen levensbeschouwingen en onderwijs wordt een schets gegeven van de, uiteindelijk metafysische, betekenis die levensbeschouwingen en onderwijs hebben voor het streven naar zelfverwerkelijking in en als de objectieve geest, dat is de hedendaagse democratische rechtsstaat. Hegels behandeling van de burgerlijke samenleving stipt daarbij wel de *Bildung*, ofwel de socialisering aan van de individuen die mede het functioneren van de burgerlijke samenleving – de “vrije markt” – mogelijk moet maken, maar deze socialisering wordt daarbij niet voldoende in het licht van de metafysische sfeer, in het bijzonder in het licht van een gereviseerde

1715 *Causa sui*, p. 187.

materiële-waarden leer in de zin van Hollak beschouwd. Dit is een tekort dat uit het algemene tekort van Hegels behandeling van de objectieve geest voortvloeit, dat namelijk door Hegel het sociale zijn als objectieve geest niet in zijn volle zin wordt beschouwd, maar veeleer slechts vanuit het recht en de rechtsverhoudingen.¹⁷¹⁶ Aan Hegels behandeling van de zin van de objectieve geest ligt de legitimering van het beginsel van de burgerlijke samenleving, de rationaliteit, ten grondslag. De absolute eenheid van de verstandscategorieën ligt in de absolute geest, ofwel de absolute rede, de absoluut redelijke eenheid van natuur en geest, waarmee het beginsel van de burgerlijke samenleving gelegitimeerd is.

Het zuiverst komt de rationaliteit van de burgerlijke samenleving tot uitdrukking in de wetenschappen en in de techniek; die overigens bij Hegel geen fundamentele rol spelen in diens explicitering van de objectieve geest. De daarmee gepaard gaande verwetenschappelijking en vertechnisering van de samenleving, en omgekeerd de vermaatschappelijking van wetenschappen en techniek, lopen parallel aan Hegels theoretische legitimering van de burgerlijke samenleving. De geobjectiveerde, praktische gestalte van die theoretische legitimering ziet Hollak in de huidige cybernetische technieken, die de *zuiverste* realisatie zijn van de technische idee. De technische idee is voor Hollak de algemene, abstracte verstandsvorm waarin de mens zijn beheersing van de natuur door middel van een oorspronkelijke combinatie van haar krachten tot een nieuwe werkwijze tot uitdrukking brengt, waarbij aan de technische vinding een steeds grotere zelfstandigheid wordt verleend, culminerend in de cybernetische machine.¹⁷¹⁷

Daarmee zijn zowel de theoretische (: Hegel) alsook de praktische (: cybernetische technieken) voorwaarden geschapen voor de positieve zelfopheffing van de burgerlijke samenleving.¹⁷¹⁸ Met de positieve zelfopheffing van de burgerlijke samenleving wordt bedoeld: het op een hoger, metafysisch plan brengen van de burgerlijke samenleving; dat is het niveau van de burgerlijke samenleving waarvan de uitgebreide subjectieve geest – die meer omvat dan Hegel vrije geest – het beginsel is. De zelfopheffing van de hegeliaanse speculatieve dialectiek en het op adequate wijze tot uitdrukking brengen van de metafysische zijnsvraag – “waarom zijn er eindige personen, die uitgetild zijn boven de afgrond van het niet-zijn?” – vormen zodoende één en dezelfde geestesbeweging.¹⁷¹⁹ Het laatste hoofdstuk laat zien hoe de *metafysische*

1716 ‘Kritische beschouwingen naar aanleiding van Hegels leer van de objectieve geest als rechtsfilosofie’, in: *Denken als bestaan. Het werk van Jan Hollak*, Budel, 2010, p. 382.

1717 *Causa sui*, p. 183/184.

1718 *Causa sui*, 186/187.

1719 *Causa sui*, p. 187.

betekenis van de negende symfonie van de componist Ludwig van Beethoven, door haar bezingen van de bestaansvreugde die één met liefde is, op haar wijze antwoord geeft op de vraag naar het ware samenzijn van de mensen, dat het uitgangspunt voor de metafysische verkenningen was; waarmee de afsluiting van het onderhavige werk naar het begin is teruggekeerd.

Het is de vreugde van het betrekkelijk bestaan, het vernieuwde levensgevoel van allen in hun solidair verband met het absolute¹⁷²⁰ – het niveau waarop de toekomstige geschiedenis der mensheid zich zal gaan afspelen.¹⁷²¹

1720 'Afscheidscollege', *Denken als bestaan. Het werk van Jan Hollak*, Budel, 2010, p. 440.

1721 *Causa sui*, p. 187.

Summary¹⁷²²

The Dutch philosopher Jan H.A. Hollak (1915–2003)¹⁷²³ regarded himself as the first representative of a new form of metaphysics. In an interview in 1968 he says¹⁷²⁴: “I myself am convinced that at the present moment, because of the development towards scientification and technization of society, metaphysics is becoming urgent again. And that that society in particular has great need of a newly formulated form of metaphysics, because it must seek to establish fundamental points of view that cannot be understood in the contexts of science, technology, existential phenomenology etc.”.

This new form of metaphysics does not abandon the positive results of earlier forms of metaphysics, but links them intrinsically to insights into the state of affairs of contemporary culture and society.

Hollak’s insistence on the urgency of metaphysics concurs with the proposition the historian Johan Huizinga has put forward in his book¹⁷²⁵ *In the Shadow of Tomorrow*: “Culture must have its ultimate aim in the *metaphysical* or it will cease to be *culture*”. A metaphysically oriented historian like Huizinga puts forward facts on the basis of which he can substantiate or make plausible the necessity of such an orientation. But the metaphysically oriented philosopher goes further, by demonstrating the metaphysical significance of these facts themselves.

Ultimately the question concerns the essence of the metaphysical as such – the complex answer to this question shows the necessity and the concomitant

1722 © translation 2012 L.M. van Noppen.

1723 Hollak’s oeuvre is not voluminous. In 2010 a collection of 21 articles was published, written by Hollak between 1943 and 1991 for various periodicals, together with his – till then still unpublished – valedictory lecture. This collection is entitled *Denken als bestaan. Het werk van Jan Hollak (Thinking as existence. The work of Jan Hollak)*, Budel, 2010. The collection does not contain Hollak’s dissertation, *De structuur van Hegels wijsbegeerte (The structure of Hegel’s philosophy)*, ‘Tijdschrift voor Filosofie’, 1962, pp. 351-403 and 524-614, nor Fons Elders’ interview with Hollak published in the 1960’s. This interview, entitled “Een werkelijke metafysica is tevens religieuze ervaring” (‘A true metaphysics is also religious experience’), is included in F. Elders, *Filosofie als science-fiction. Debatten met Nederlandse filosofen (Philosophy as science fiction. Debates with Dutch philosophers)*, Amsterdam, 1968, pp. 154-168.

1724 ‘A true metaphysics is also religious experience’, (hereafter: A true metaphysics), p. 162.

1725 New York: W.W. Norton & Company, Inc., 1936.

fundamental relevance of a culture's metaphysical inclination. Or, conversely: the answer shows what the fatal effects are upon a culture which lacks such a metaphysical inclination.

During his working life as a philosopher Hollak has aimed for and has expressed the expounding of the metaphysical, in the sense of the above-mentioned fundamental points of view; it is this sustained orientation which characterizes the unity of his philosophical work over a period of nearly fifty years.

The transcendental openness of the human spirit

For Hollak the fundamental starting point of metaphysics is the transcendental openness, the universal openness of the human spirit.¹⁷²⁶ This means that the human spirit is essentially open to the sense of being; conversely, it means that in principle the sense of being can manifest in and for man. This implies that the ultimate issue of philosophy is man's sense of self, which means that ultimately everything must be interpreted on the basis of man's self-being as such.¹⁷²⁷

This last must not be misconstrued as an extreme form of subjectivism, i.e. as if all sense and reality were no more than a projection or a creation of man. On the contrary, because of the fundamental commitment to reality of the human spirit as transcendental openness, reality – including man himself – can be opened up and can be conceptualized as such.

To put it differently: the subject-object relationship, the concept with which this intrinsic commitment to reality of the knowing and acting human being is summarized philosophically, is in principle a true relationship, not a relationship merely characterized by delusions or uncertainties. That it cannot be untrue is indeed corroborated by significant facts, for without this fundamentally true relationship man could not even exist.

The subject-object relationship embodied by man is rooted in the absolute essence of reality and not merely in a subjective principle. In other words, man has an intrinsic relationship with the absolute, or rather: man is an intrinsic relationship with the absolute.

Hegel's philosophy of man as Geist in Welt

In his philosophy the philosopher G.W.F. Hegel has shown that this last is part of man's nature, by formally making explicit the transcendental openness. For this reason Hegel's philosophy plays a central role in Hollak's philosophical

1726 A true metaphysics, p. 161.

1727 A true metaphysics, p. 156.

thinking; though it must be noted that Hollak did not regard himself as a Hegelian, because his metaphysics constitute also – and not least – a going beyond Hegel's philosophy.

Nor should this insistence on the spiritual nature of man be taken to mean that in Hollak's metaphysics man is merely portrayed and understood as an angelic, purely spiritual being. Hegel's philosophy formed the starting point for Hollak's renewed metaphysics. In Hegel's philosophy the concept of man's intrinsic commitment to reality was based on the conceptualization of man's concrete dialectical unity of body and spirit.

In principle the spirit is that which sums up and coordinates the relation between body and spirit, or: in the intrinsic relation to reality the spirit has primacy. In yet other words: Hegel's philosophy makes spirit explicit as the intrinsic, absolute essence of reality, i.e. as the unity in plurality which joins everything together – this last has always been one of the fundamental problems of metaphysics. It means that the finite human reason is intrinsically connected with the absolute reason, the absolutely reasonable essence of reality.

On the basis of this result the concept of man as "Geist in Welt" has been developed: man spiritually-physically situated in the world. Hollak borrowed this term from the work of the theologian-philosopher Karl Rahner, especially from his book *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (1939), translated as *Spirit in the World*.¹⁷²⁸

As self-being man is in principle intrinsically connected with the existence of all beings. But that is not all – Hollak goes further and shows that this philosophical concept of man as Geist in Welt is a stepping stone towards the sphere of true metaphysics.

Towards the metaphysical

Hollak's metaphysics demonstrates that man's knowledge of himself as *Geist in Welt* is also already a transcendence of his being situated in the world. Not only does man in principle relate meaningfully to the world and to himself as an experiential world, he furthermore has knowledge of the world as a world of *experience*. In this knowledge, which connects with the experiential world but which transcends it, too, man enters the metaphysical sphere, which is constantly being unfolded in greater detail by metaphysics.

The concept of human self-being as developed in Hegel's philosophy is not yet complete, because there the metaphysical dimension of the human spirit as *spirit* has not been done sufficient justice. This doing justice to the human spirit forms the theme of Hollak's metaphysics and its contentual development.

1728 *Spirit in the World*, New York, 1968.

On the basis of relevant ideas of the philosophers Hegel, Thomas Aquinas and Max Scheler Hollak developed a metaphysics of man as a finite physical spirit which combines those ideas to an essential coherence; a coherence which is to be found in man as *person* in Scheler's sense. This should be understood as follows. The unity of body and spirit as posited by Hegel comprises the unity summed up in the concept of the *physical composite* – the intrinsic unity of matter and form which concerns material beings, including man as *physical* spirit. With the qualification that man as physical composite is different from all other physical composites, because this unity is founded on the human identity as self-being; this is the unity of body and spirit designated with the scholastic term *forma substantialis*.

Within the framework of this unity the spiritual, in a general, unifying sense, is *intrinsic* to the material, the physical; and the spiritual within man culminates in his self-being. The spiritual expresses itself in and through the physical, of which speech is an eminent example. Conversely, the material is *extrinsic* to the spiritual, it is not part of it; obviously it must be kept in mind that man as Geist in Welt does not exist without his body.

This autonomous relation of the spiritual essence of man with respect to his body as *forma substantialis*, as physical composite, is designated with the scholastic term *forma subsistens*; the physical composite as *forma substantialis* thus participates in the purely spiritual.

In other words, the physical composite, i.e. the matter-form structure, presupposes the *existence* of the *forma subsistens*, i.e. the metaphysical 'composite'. In his study 'Philosophical reflections on the concept of creation. St. Thomas, Hegel and the Greeks' – which occupies centre stage in Hollak's work – Hollak points to the highly important distinction made by Thomas Aquinas between the concepts of physical composite and metaphysical 'composite', the essential-existential unity of beings.

Hollak puts 'composite' here between inverted commas, because with essential-existential unity one cannot speak of a composite made up of different elements since essence and existence form an immediate unity; the concept of metaphysical 'composite' denotes *existing* essence. All this on the understanding – and this is of great metaphysical importance – that essence *has* being, i.e. that being does not originate from essence. All material beings, including man as *physical* spirit, participate materially in their essential-existential unity, which constitutes their true intrinsic unity and being. In man this unity has reached its pure – though finite – spiritual unity; hence man is self-being.

It is on this level that in Hollak's view the truly metaphysical must be situated. This is a logical consequence of the autonomy of the spiritual in man in relation to his bodily, physical being – the purely spiritual is metaphysical.

The metaphysical question about existence

It is true that Hegel has defined the spiritual identity of man as Geist in Welt in his intrinsic relation to other, lower forms of identity, but he has not solved the problem of existence nor has he explained the reason for the difference between the various forms of identity. Hollak finds the solution in the scholastic concept of the degrees of being: the more intense a being's relation to the absolute, i.e. the source of creation, the higher its degree of identity or being. This is the purely spiritual self-being of man, which is linguistically expressed in the affirmation "I am I"; of which Hegel has shown that this – in itself still undeveloped – identity expresses itself in the world through the body. It is at this point in Hollak's metaphysics that the concept of creation comes to the fore, as with this Hegelian development the problem of the existence of that spiritual identity in its strongest sense is not yet addressed and hence remains unsolved.

Hollak shows¹⁷²⁹ that prior to being able to adequately address the problem of the existence of the human identity in its strongest sense, two significant meanings of 'absolute nothing' must be distinguished.

Firstly: the negative circumstance of the potential non-existence of an in itself limited, actual, self-subsisting being – the negative circumstance which prompts the finite human person to inquire about the nature of that absolute being which precedes his existence as a person as the true and meaningful cause.

Secondly: the 'absolute nothing' in the sense of the 'in itself indefinite as such'; the positive circumstance in its as yet undeveloped form of the concrete identity in general and of the human identity in particular, which as "das reine Seyn, ist das reine Nichts" is the starting point of Hegel's "Wissenschaft der Logik", in which the concrete identity of being as being is worked out, albeit as a physical composite. With this starting point the affirmation "I am I" – the human identity linguistically expressed in an abstract way – is posited in its logical, dialectical form, in which at the same time the intrinsic connection of subject and object is included. The human spirit as transcendental openness is capable of *affirming* something as *being*.

When these two meanings of absolute nothing are not clearly recognized and differentiated, the absolute – including the human self-being – lapses into the *indeterminable* as such and hence into the meaningless nothing.

1729 'Van causa sui tot automatie' ('From causa sui to automation', hereafter: Causa sui), in: *Thinking as existence. The work of Jan Hollak*, Budel, 2010, p. 162.

A true metaphysics is also religious experience

Hollak's metaphysics is also religious experience.¹⁷³⁰ That experience precedes any specific religion with its corresponding discursive theology. In this respect Hollak's metaphysics is not theology in the last-mentioned sense, for it is the metaphysics of the finite human person, which precisely as finite *person* knows it is connected with the absolute, which it expresses discursively in the form of a metaphysics.

The central point in all this is the idea of the person according to its purely spiritual quality. For this very reason Max Scheler's philosophy – his personalism – plays a crucial role in Hollak's metaphysics. The transcendental openness of the human spirit, formally defined in Hegel's philosophy, is provided with its contentual interpretation in Scheler's personalism, because here – more so than in Hegel's philosophy – the purely spiritual is expressed. It is the purely spiritual acts which, right through the psycho-physical functions of the body, attain and express the sense of being. This is a question of connatural knowing, i.e.: spiritual acts which correspond with the peculiar nature of a specific area of reality. Nowadays too little do people acknowledge that there are forms of experiential knowledge which are qualitatively distinct; in modernity man's knowing has been reduced too drastically to a homogeneous form of knowing under the influence of the sciences.

Reflection on connatural knowing shows that according to its deepest sense this knowing is capable of the apprehension of essences. When it addresses the absolute – and in Hegel's philosophy this intention is most certainly present – in such knowing a qualitative distinction can be made between a religious and a metaphysical orientation. Hollak's metaphysics in a certain way combines the two orientations, and that is possible because both find their unity in the idea of the finite human person. It is one and the same person, in this case the metaphysician, who also, discursively, expresses in a metaphysics his religious experience of being connected with the infinite creator-person.

The central place of the Schelerian person in Hollak's metaphysics in relation to Thomas' metaphysical 'composite'

The finite human person is the place where the relevant ideas of Hegel, Thomas and Scheler are unified. Thomas' discriminating between physical composite (matter-form structure) and metaphysical 'composite' (the essential-existential unity) in the finite being enabled him – and enables the metaphysician – to make manifest the direct and complete dependence of the finite being on the infinite

1730 A true metaphysics, p. 164.

being, precisely as a being.¹⁷³¹ The finite being as metaphysical ‘composite’ *has got* its being which is inextricably bound up with its nature – namely: *received* from the creator. Formulated differently within the framework of Thomas’ metaphysics: the finite being participates in the absolute being.

This is the side of the total ontological dependence, which however does not constitute the primary element of this relation between creator and creature – as it does in the case of Thomas. The relation finite person-infinite person is primary, for it is precisely in the self-knowledge of the finite person as finite, *autonomous* person that this relation is affirmed. The ontological insight of being *finite* spirit affirms the finite being’s intrinsic relation to an infinite being.¹⁷³² In this way the being a finite person is experienced as the self-proclamation of God; which justifies the title of the present study, *Icon and image*.

This means that man’s own autonomy “in Welt”, rather than in Thomas’ metaphysics, is expressed in Hegel’s philosophy, and – contentually – even better in Scheler’s personalism.

The idea of causa-sui in modernity

In Hegel’s philosophy, as the culmination of modern philosophy, a certain philosophical obscuration has occurred of the relation between the finite self-being and the absolute. In view of the above with respect to the relation between creator and creature, i.e. the relation between finite person and infinite person, Hollak’s metaphysics is chiefly also a criticism of the nature of modernity, in which the relation to the absolute is categorized under the idea of *causa-sui*. The idea of *causa-sui*, which as the first definition of God is the starting point of Spinoza’s philosophical system, is defined as follows: ‘cause of itself’ is understood to mean *that* essence which implies its own existence, in other words: that whose nature cannot be comprehended other than as existing.

This implies that the distinction between finite being and infinite being becomes blurred – the very distinction which Spinoza in fact wanted to affirm with this idea –, as here the existence of the infinite being results from its essence and is affirmed by it. This is a vision of modernity, which is at odds with

1731 ‘Wijzgerige reflecties over de scheppingsidee. St. Thomas, Hegel en de Grieken.’ (‘Philosophical reflections on the concept of creation. St. Thomas, Hegel and the Greeks.’ (hereafter: Concept of creation), in: *Thinking as existence. The work of Jan Hollak*, Budel, 2010, p. 306.

1732 ‘Enige wijzgerige beschouwingen over de eigenaard van het godsbewijs’ (‘A few philosophical observations on the peculiar nature of the argument for the existence of God’), in: *Thinking as existence. The work of Jan Hollak*, Budel, 2010, p. 417/418.

the traditional understanding that God's being and essence are a perfect unity, not characterized by any causality or emanation of being from the essence.

With Hegel the idea of *causa-sui* as expression of God's nature forms the centre of his philosophy, in the sense that in fact he merely demonstrates that the difference between and the intrinsic relation of being in general and defined beings – which seems to correspond to the traditional idea of creation – is *causa-sui*. In doing so, however, he has defined the typical autonomy of the finite beings, and man as self-realizing in particular. But one is left with the question – a question that obviously clamours for an answer – of the existence of the beings in the strongest sense.

Hollak demonstrates that the metaphysical question about existence can be adequately stated on the basis of the understanding of Hegel's philosophy.¹⁷³³ Heidegger's question: "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts"¹⁷³⁴ is pretty abstract, because Heidegger did not realize that Hegel in his *Wissenschaft der Logik* has demonstrated that the idea of *causa-sui* is the true nature of the relation between being in general and defined beings¹⁷³⁵ and that, moreover and primarily, that question ought to be directed at the existence of the finite human person.

Hollak's "adequately" in this context means that that question can be adequately stated by the finite person and that this question is answered metaphysically by affirming the above-mentioned relation between finite person and infinite person; in which answer the metaphysical question about existence in respect of all finite beings is included at the same time.

The way Hollak's metaphysics is expounded

In the three parts of the present study – 'Metaphysical explorations', 'Towards the metaphysical' and 'Metaphysics and the present' – the core of Hollak's metaphysics is expounded. The first part, quite in a Hollakian vein, takes an aphorism of the writer Josef Roth¹⁷³⁶ for a starting point – "the modern means of transportation bring people together more quickly, but not more closely" – and begins with an examination of the affliction of our time and a tentative search for the philosophical ways and means to understand that affliction as such, and how this concept also "heralds the dawn of a new humanity".¹⁷³⁷ The second part deals with Hollak's positive and negative criticism of Hegel's

1733 *Causa sui*, p. 179.

1734 *Causa sui*, p. 179.

1735 *Causa sui*, p. 171.

1736 1894-1939.

1737 *Causa sui*, p. 154/155.

philosophy as summarized above. To substantiate the correctness of both the positive and the negative criticism this second part contains a translation in paraphrase of Part III of the *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (*Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*), the *Philosophie des Geistes* (*The Philosophy of Spirit*); as well as a commentary on the text of this spiritual philosophy. Hegel's spiritual philosophy comprises three intrinsically connected parts: the subjective spirit, the objective spirit and the absolute spirit.

Towards the end of his study 'Philosophical reflections on the concept of creation' Hollak strongly emphasizes that the physical composite must be placed in the entirety of the concrete ontic coherence of being via the metaphysical 'composite'. Because of its shortcomings in this respect – especially in Hegel's philosophy and its influence on other philosophies and contemporary world views prevalent in society – the view of "what may be called truly human freedom and free human society" is obscured.¹⁷³⁸ The reason for this is that the physical composite lacks the significance of the concept of creation.

Nowhere has Hollak explicitly indicated where and how the placing of the metaphysical 'composite' should occur. The solution is to be found in a completion of the comprehensive result of Hegel's subjective spirit: the free spirit. Hegel's free spirit is the fully developed principle of man as *physical* spirit, which is the principle of free society, the objective spirit. The objective spirit is the domain in which man strives to realize himself as *physical* spirit, as *forma substantialis*.

It follows that the spirit as *forma subsistens*, i.e. the finite spirit as metaphysical 'composite', does not play any role there. The inevitable conclusion is that Hegel's free spirit must be completed with the person in Scheler's sense, with all its metaphysical consequences.

This implies that the relation with the absolute spirit, i.e. the absolute conceptuality of all reality, must be incorporated in the comprehensive free spirit and that this relation cannot be used – as Hegel does – as the coping stone of his spiritual philosophy. But firstly, and above all, the relation between finite person and infinite person, expounded above, must be incorporated in the free spirit. This also means that the Schelerian material value ethics revised by Hollak¹⁷³⁹ must be incorporated in the free spirit. In that revised theory – in which obviously the apprehension of essences of connatural knowing is essential – the striving for self-realization is viewed from the perspective of the in-itself-valuable, which is inherent in the concept of creation, mindful of the

1738 Concept of creation, p. 319.

1739 'Kan men zinvol van een objectieve rangorde van 'waarden' spreken?' ('Does it make sense to speak of an objective order of 'values'?') in: *Thinking as existence. The work of Jan Hollak*, Budel, 2010, pp. 320-333.

“and God saw that it was good” from Genesis, the first book of the Bible, and the scholastic proposition following from it, “being and good are reversible”. Considering this last, with respect to being as being, it follows that being as being is also true and beautiful.

In the tradition this is indicated with the term *transcendentalia*, the Good, the Beautiful and the True which wholly inhere being as being, so that their proper abode is the metaphysical, i.e. the purely spiritual. At this point the limits of the domain of the categorial, i.e. the physical composite as *physical* spirit, are overstepped and the domain of the metaphysical is entered.

In the light of the concept of creation the striving for the realization of the Good, the Beautiful and the True in finite manifestations is also an affirmation of the relation of the finite person with the fountainhead of the *transcendentalia*, the creator.

In Scheler’s personalism and material value-theory the personal values are the highest values, in other words: the being a human person as person is the epitomization of the *transcendentalia*. Hegel’s impersonal absolute spirit as the absolute intelligibility of reality is an insufficient basis for the absolute significance of the *transcendentalia*. The implication of this last, put very negatively, is: the absolute intelligibility enables the execution, i.e. the positive potential presence, of both good and evil acts. So in that sense the absolute intelligibility still is too formal, it must be given a contentual, metaphysical interpretation.

All this is of paramount importance for the elementary meaning of the objective spirit; it does not only require an absolute foundation in the sense of Hegel’s absolute spirit, but also, and not least, a material value-theory.

Hollak was convinced that modern philosophies which are unable to understand their own time as such, remain trapped in the fatality of the absolutized idea of *causa-sui*.¹⁷⁴⁰ It is for this reason that Hollak with his true metaphysics attempted to reveal both the affliction and the positive meaning of the present time. The third part of the present study is intended to carry on in that spirit, exploring the following two subjects: first, the problem of good and evil in recent history, and second, the relation between philosophies of life and education.

Chapter 7 shows that the absolutistic interpretation by the historical sciences of the morally neutral approach to the Second World War has led to good and evil being pushed to the background. By implication the other side of this negative conclusion is that the problem of good and evil by its nature belongs to the supra-historical, the metaphysical dimension and that answers to that problem must be found there. This is the domain which corresponds

1740 *Causa sui*, p. 187.

with the spiritual essence, the absolute individuality of man. These are the fundamental perspectives which Hollak refers to, which cannot be done justice to in learning and science and in technology, nor in non-metaphysical philosophies.

Consequently the supra-historical value-dimension is extremely important for the understanding and the significance of the objective spirit, the domain in which the striving for self-realization is taking place. In the present phase of history this is the democratic constitutional state.

The self-realization of all people is summed up in the history of the world – something which Hegel wanted to allow for, but which he never quite managed to pull off, because the relation finite person-infinite person, with all its metaphysical implications, is lacking.

In Chapter 8, the discussion of the relation between philosophies of life and education, a sketch is given of the ultimately metaphysical importance of philosophies of life and education in the striving for self-realization in and as the objective spirit, i.e. the present-day democratic constitutional state. It is true that Hegel's treatment of civil society touches on the the *Bildung*, i.e. the socializing of the individuals which also makes it possible for the civil society – the “free market” – to function properly, but this socializing is insufficiently viewed in the light of the metaphysical domain, in particular in the light of a revised material value-theory in Hollak's sense. This defect results from the general shortcoming of Hegel's treatment of the objective spirit, to wit that Hegel does not consider the social essence as objective spirit in its full sense, but rather limits himself to the perspective of the law and legal relations.¹⁷⁴¹ Hegel's treatment of the sense of the objective spirit is based on the legitimation of the principle of the civil society, on rationality. The absolute unity of the intellectual categories lies in the absolute spirit, i.e. the absolute reason, the absolutely reasonable unity of nature and spirit, which legitimizes the principle of the civil society.

In its purest form the rationality of the civil society is expressed in learning and science and in technology; which however do not play a fundamental role in Hegel's explication of the objective spirit. The concomitant scientification and technization of society, and conversely the socialization of learning and science and technology, run parallel to Hegel's theoretical legitimation of the civil society. The objectified, practical form of that theoretical legitimation Hollak recognizes in the contemporary cybernetic techniques, which are the

1741 'Kritische beschouwingen naar aanleiding van Hegels leer van de objectieve geest als rechtsfilosofie' ('Critical observations with reference to Hegel's theory of the objective spirit as a philosophy of law'), in: *Thinking as existence. The work of Jan Hollak*, Budel, 2010, p. 382.

purest realization of the technical idea. The technical idea for Hollak is the general, abstract intellectual form in which man expresses his control over nature by combining its forces in an original way, resulting in a new procedure, and in which the technical invention is accorded an ever greater autonomy, culminating in the cybernetic machine.¹⁷⁴²

It follows that both the theoretical (: Hegel) and the practical (: cybernetic techniques) conditions have been created for the positive self-elevation of the civil society.¹⁷⁴³ The positive self-elevation of the civil society means: the elevation of the civil society to a higher, metaphysical level; i.e. the level of the civil society of which the comprehensive subjective spirit – which comprises more than Hegel’s free spirit – is the principle. The self-elevation of the Hegelian speculative dialectics and the adequate expression of the metaphysical question about existence – “why do finite persons exist who are raised above the abyss of not-being?” – thus form one and the same spiritual movement.¹⁷⁴⁴ The final chapter shows how the *metaphysical* significance of Ludwig van Beethoven’s Ninth Symphony, by singing of the joy of existence which coincides with love, in its way gives an answer to the question of the true togetherness of all people, which was the starting point for the metaphysical investigations; and thus the conclusion of the present study has returned to the beginning.

It is the joy of the relational existence of all people, the renewed sense of life of all people in their solidary connection with the absolute¹⁷⁴⁵ – the level on which the future history of mankind will take place.¹⁷⁴⁶

1742 Causa sui, p. 183/184.

1743 Causa sui, p. 186/187.

1744 Causa sui, p. 187.

1745 ‘Afscheidscollege’ (‘Valedictory lecture’), *Thinking as existence. The work of Jan Hollak*, Budel, 2010, p. 440.

1746 Causa sui, p. 187.

Primaire literatuur

G.W.F. Hegel

Wetenschappelijke uitgave

Voor het werk van Hegel hebben we gebruik gemaakt van de wetenschappelijke uitgave: G.W.F. Hegel, Hauptwerke in sechs Bänden, Hamburg 1999. Het citeren uit deze wetenschappelijke uitgave wordt aangegeven door: WU, het nummer van de band en de paragraaf of de pagina.

Hegel, Hauptwerke in sechs Bänden, Hamburg, 1999.

Jenaer kritische Schriften (WU1)

Phänomenologie des Geistes (WU 2)

Wissenschaft der Logik, Erster band. Die objektive Logik (WU 3)

Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff (WU 4)

Grundlinien der Philosophie des Rechts (WU 5)

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (WU 6)

Suhrkamp Studien Ausgabe

Indien nodig citeren we uit de Suhrkamp Studien Ausgabe en, indien naar onze mening relevant, citeren we ook uit de Zusätze uit deze Ausgabe. Het citeren uit de Ausgabe wordt aangegeven door: Werke, nummer van de Ausgabe en de paragraaf of de pagina.

Uit de volgende Studien Ausgabe hebben we geciteerd.

Werke 4: Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808 – 1817.

Werke 5: Wissenschaft der Logik I.

Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.

Werke 12: Vorlesungen die Philosophie der Geschichte.

Werke 13: Vorlesungen über die Ästhetik I.

Werke 14: Vorlesungen die Ästhetik II.

Werke 16: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I.

Werke 17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II.

Werke 20: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.

J. H.A. Hollak

Bij het verwijzen naar de artikelen van Hollak gebruiken we de teksten opgenomen in *Denken als bestaan. Het werk van Jan Hollak*, Budel, 2010.

We citeren deze artikelen als volgt.

Cybernetica ('Hegel, Marx en de cybernetica')

Wording ('De wording van de menselijke geest')

Betrachtungen ('Betrachtungen über das Wesen der heutigen Technik. Mensch und Kybernetik in socialphilosophischer Sicht')

Causa sui ('Van causa sui tot automatie')

Kritiese theorie ('Kritiese theorie en rechtsfilosofie')

Scheppingsidee ('Wijsgerige reflecties over de scheppingsidee. *St. Thomas, Hegel en de Grieken*')

Objectieve rangorde ('Kan men zinvol van een objectieve rangorde van 'waarden' spreken?')

Marx's wetenschapstheorie ('Marx's wetenschapstheorie en critiek van het kapitalisme')

Kritische beschouwingen ('Kritische beschouwingen naar aanleiding van Hegels leer van de objectieve geest als rechtsfilosofie')

Eigenaard van het godsbewijs ('Enige wijsgerige beschouwingen over de eigenaard van het godsbewijs')

Nietzsches vraag ('Nietzsches vraag')

Afscheidscollege ('Afscheidscollege')

In *Denken als bestaan* zijn niet opgenomen:

Het proefschrift van Hollak *De structuur van Hegels wijsbegeerte*, dat is gepubliceerd in *Tijdschrift voor Filosofie*, 24e jrg., nr. 3, 1962, pp. 351-403 en 524-614. We citeren het proefschrift als: Structuur.

'Een werkelijke metafysica is tevens religieuze ervaring', opgenomen in: F. Elders, *Filosofie als science-fiction. Debatten met Nederlandse filosofen*, Amsterdam, 1968, pp. 154-168. (p.6) We citeren dit interview als: Een werkelijke metafysica.

P.G. Cobben

- ‘Over het morele en zedelijke handelen, toegelicht aan het instituut huwelijk’, *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 52, nr. 4, 1990, pp. 667-696.
- ‘Het project van de verlichting in het licht van Hegels rechtsfilosofie’, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 82-3, 1990, pp. 212-231.
- ‘Persoon, substantie en gemeenschap. Over de innerlijke samenhang tussen de positie van de liberals en de communitarians’, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 86-4, 1992, pp. 237-257.
- Postdialectische zedelijkheid. Ontwerp voor een Hegeliaans antwoord op Heidegger, Habermas, Derrida en Levinas*, Kampen, 1996.
- Das Endliche Selbst. Identität (und Differenz) zwischen Hegels “Phänomenologie des Geistes” und Heideggers “Sein und Zeit”*, Würzburg, 1999.
- ‘Het geweten als openheid. Hegels bepaling van het geweten in de *Phänomenologie des Geistes*’, in: W. Desmond, L. Heyde en E.O. Onnasch (red.), *Geweten en Zedelijkheid*, Nijmegen, 2000, pp. 139-150.
- Das Gesetz der multikulturellen Gesellschaft. Eine Aktualisierung von Hegels “Grundlinien der Philosophie des Rechts”*, Würzburg, 2002.
- De multiculturele staat. Twaalf dialogen over het goede leven*, Budel, 2003.
- ‘De God van de rede’, in: J. Schiks (red.), *Geen afbeelding beschikbaar. Wetenschappers op de Areopagus*, Tilburg, 2004, pp. 15-28.
- ‘Door Europa opgelegde mensenrechten spreken te weinig aan’, *de Volkskrant*, 2007, 3 februari 2007.
- The Nature of the Self. Recognition in the Form of Right and Morality*, Berlin/New York, 2009.
- ‘Recht en religieus geweten. Een vergelijking tussen Paul Scholten en Hegel’ in: A. Ellian, T. Slootweg en C. Smith (red.), *Recht, beslissing en geweten. Beschouwingen naar aanleiding van Paul Scholten*, Deventer, 2010.
- ‘Kritische Überlegungen zum Verhältnis von Familie und bürgerliche Gesellschaft in Hegels Rechtsphilosophie’, in: M. Wischke en Andrzej Przylebski (Hrsg.), *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*, Würzburg, 2010.

Overige literatuur

- Th. W. Adorno ‘Meditationen zur Metaphysik’ in: *Negative Dialektik*, Frankfurt a/M, 1996.
- J.A. Aertsen, ‘Eenheid en veelheid. Thomas van Aquino over een grondvraag van de metafysiek’ in: G. de Grunt, P. Leenhouders en D. Loose (red.), *De*

- weerbare werkelijkheid. Essays over metafysiek*, Tilburg, 1989 (Berger-bundel), pp. 52-67.
- J.A. Aertsen, 'Het zijnde en het goede zijn omkeerbaar.' De zin van een scholastieke stelling', in: Th. Van Velthoven (red.), *Zin en zijn. Metafysische beschouwingen over het goede*, Baarn, 1983, pp. 32-45.
- Anselmus van Canterbury, *Ondenkbaar dat U niet bestaat*, ingeleid door W. Verbaal, Kampen, 2011.
- Aristoteles, *Metaphysica A*, vertaling H. de Ley, Baarn, 1977.
- Ch. Ballantine, 'Beethoven, Hegel and Marx', *Music Review*, XXX, 1972: 3.
- B.A.M. Barendse, 'Over de graden in het zijn' in: *Zich door het leven heendenken. Keuze uit het werk van Prof. Dr. B.A.M. Barendse o.p.*, Kampen, 1982, pp. 42-75.
- Samuel Beckett, *Wachten op Godot*, Amsterdam, 2006.
- H. Berger, 'Graden van emanatie, van leven en van zelfreflectie', in: R.A. te Velde (red.), *Vruchtbaar woord. Wijsgerige beschouwingen bij een theologische tekst van Thomas van Aquino*, (Summa contra Gentiles, boek IV, hoofdstuk 11) Leuven, 1990, pp. 47-60.
- H. Berger, *Evolutie en metafysica*, Budel, 2001.
- H. Berger, *Metafysica, een dwarse geschiedenis*, Budel, 2003.
- H. Berger, *Werkelijkheid, aandacht en mystiek*, Budel, 2006.
- H. Berger, *Pleidooi voor meer Zinnigheid*, Budel, 2008.
- H. Berger, *De Ethica van Spinoza. Een handreiking*, Antwerpen/Apeldoorn, 2011.
- H. Bergson, *De scheppende evolutie*, vertaling W.G. De Marex Oyens, Amsterdam, 1925.
- J.R. Betz, 'The Beauty of the Metaphysical Imagination', in: C. Cunningham & P.M. Candler, Jr (Eds.), *Belief and Metaphysics*, SCM Press / University of Nottingham, 2007, pp. 41-65.
- Th. De Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal*, Zoetermeer, 1989.
- Th. de Boer, *Grondslagen van een kritische psychologie*, Baarn, 1980.
- J.C.H. Blom, *In de band van goed en fout. Geschiedschrijving over de bezettingstijd in Nederland*, Amsterdam, 2007.
- J.C.H. Blom, *Crisis, bezetting en herstel. Tien studies over Nederland 1930-1950*, Den Haag, 1989.
- Philipp Blom, *The Vertigo Years. Change and Culture in the West 1900-1914*, London, 2008. (Nederlandse vertaling: *De duizelingwekkende jaren*, Amsterdam, 2009)
- F.H. Bool e.a., *Leven en Werk van M.C. Escher*, Amsterdam, 1981.
- T. Braas, *Door het geweld van zijn verlangen. Een biografie van Matthijs Vermeulen*, Amsterdam, 1997.
- H.A. Brockhaus, *Sergei Prokofjew*, Leipzig, 1964.

- H. Bruning, Een ander spoor, *Maatstaf* 1954-1955, september 1954, p. 457 e.v.
- J. Buve en T. Slootweg (red.), *Hegel Actueel; Over de betekenis van het Hegeliaanse denken voor wetenschap, religie en politiek in de XXIe eeuw*, Deventer, 2008.
- S. Carmiggelt, 'Kweeniehoor', in: *Vergeet het maar*, Amsterdam, 1953.
- S. Carmiggelt, 'Journaal 1', in: *Een toontje lager*, Amsterdam, 1959.
- Paul Celan, *Verzamelde gedichten*, Amsterdam, 2003.
- R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics – Part I*, Oxford, 1940. (Nederlandse vertaling: *Over metafysica*, Ingeleid, vertaald, geannoteerd en van een afsluitend essay voorzien door Guido Vanheeswijck, Kampen, 1996)
- B. Cooper (red.), *Het Beethoven Compendium. Volledig overzicht van leven en muziek van Ludwig van Beethoven*, Baarn, 1993.
- F.C. Coppleston, *A History of Medieval Philosophy*, London, 1972.
- B.M.I. Delfgaauw, *Thomas van Aquino; de wereld van een middeleeuws denker*, Kampen, 1985.
- R. Descartes, *Meditaties*, ingeleid en vertaald door W. van Dooren, Meppel/Amsterdam, 1989.
- R. Descartes, *Over de methode*, ingeleid door Th. Verbeek, Meppel, 1977.
- Herm. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1952.
- A. den Doolaard, *Het hakenkruis over Europa*, Amsterdam, 2004.
- E. Durkheim, *Over moraliteit*, vertaald K.L. van der Leeuw, Inleiding en redactie H.P.M. Goddijn, Amsterdam, 1977.
- G.L. Durlacher, *Verzameld Werk*, Amsterdam, 1997.
- S. A. J. van Erp, 'De Petters 'impliciete intuïtie' als bevestiging van het zijn van de zijnden en het Zijn zelf', in: W.F.C.M. Derkse, A.J. Leijen en B.M.J. Nagel (red.), *Subliem niemandsland. Opstellen over metafysica, intersubjectiviteit en transcendentie*, Best, 1996, pp. 295-308.
- Henriëtte van Eijk, *De Kleine parade*, Amsterdam, 1941. (Onverkorte heruitgave van de uitgave van 1932)
- Goethe, *Faust*, vertaald, inleiding en aantekeningen C.S. Adama van Scheltema en N. van Suchtelen, Amsterdam, 1982.
- L. Fleischhacker, *Over de grenzen van de Kwantiteit*, Amsterdam, 1962.
- L.E. Fleischhacker, *Beyond structure. The Power and Limitations of Mathematical Thought in Common Sense, Science and Philosophy*, Frankfurt a/M, 1995.
- L.E. Fleischhacker, 'De techniek als contemplatieve bezigheid', *Filosofie*, 2004, jrg. 14, nr. 2 april/mei, pp. 35-39.
- J. Glover, *Humanity; a moral history of the twentieth century*, London, 1999.
- H.P.M. Goddijn 'Durkheim's opvatting van de godsdienst', *Sociale wetenschappen*, jrg. 15, 4, 1972, pp. 263-275.
- Herman Gorter, *Mei. Een Gedicht*, Amsterdam, 2002. (uitgegeven naar de eerste druk in boekvorm uit 1889)

- J.H. de Graaf, *Leerplicht en recht op onderwijs. Een onderzoek naar de legitimatie van de leerplicht- en aanverwante onderwijswetgeving*, Nijmegen, 2000.
- S. Griffioen, *De roos en het kruis. De waardering van de eindigheid in het latere denken van Hegel*, Assen/Amsterdam, 1976.
- Hegel-Lexikon* (Hrsg. P. Cobben), Darmstadt, 2006.
- G.W.F. Hegel, *Muziekethiek*, vertaald en ingeleid door E.F.R. Bink, Groningen, 1985.
- M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a/M, 1950.
- M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957.
- M. Heidegger, *De techniek en de ommekeer*, vertaald, ingeleid en van commentaar voorzien door H.M. Berghs, Tiel/Utrecht, 1973.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1984.
- L. Hemetsberger, 'Staat und Religion bei Hegel und Rousseau. Das Gewissen als Grundlage der Sittlichkeit', in: *Hegel-Jahrbuch 2003*, Berlin, 2003, pp. 265-270.
- W.F. Hermans, *Uit talloos veel miljoenen*, Amsterdam, 1981.
- L. Heyde, *Het gewicht van de eindigheid. Over de filosofische vraag naar God*, Amsterdam/Meppel, 1995.
- C. van der Heijden, *De oorlog is voorgoed voorbij*, Vrij Nederland, 26 april 2003.
- C. van der Heijden, *Grijs verleden. Nederland en de Tweede Wereldoorlog*, Amsterdam/Antwerpen, 2008.
- C. van der Heijden, *Dat nooit meer. De nasleep van de Tweede Wereldoorlog in Nederland*, Amsterdam/Antwerpen, 2011.
- D. von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, Darmstadt, 1965.
- D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Regensburg, 1955.
- F. Hölderlin, *Hyperion*, vertaling, aantekeningen en nawoord Ben Schomakers, Amsterdam, 1978.
- Sara Hornäk, *Spinoza und Vermeer: Immanenz in Philosophie und Malerei*, Würzburg, 2004.
- J. Huizinga, *In de schaduwen van morgen. Een diagnose van het geestelijk lijden van onze tijd*, Haarlem, 1935.
- M. Inwood, *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford, 2007.
- Allan Janik en Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Touchstone, 1973.
- D.P. Johnson, A. Tyson, R. Winter, *The Beethoven sketchbooks: history, reconstruction, inventory*, University of California Press, 1985. (California Studies in 19th Century Music)
- I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, 1985.
- I. Kant, *Naar de eeuwige vrede. Een filosofisch ontwerp*, Voorwoord, inleiding en annotaties Thomas Mertens, Amsterdam, 2004.

- M.L.J. Karskens, *Onbeheerst of onbeheersbaar. Enkele beschouwingen over politiek en individu*, Nijmegen 1991 (oratie).
- Victor Klemperer, *Curriculum Vitae, Erinnerungen 1881-1918*, Berlin, 1989.
- A. Kok, 'Absoluter Geist und Schöpfung: Jan Hollaks neothomistischer Hegelkritik', in: C. Asmuth & K. Drilo (Hrsg.), *Der Eine oder der Andere: Gott in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*, Tübingen, 2009, pp. 129-140.
- Bart Labuschagne, *De filosofie van de objectieve geest. Over recht, moraal en politiek*, Amsterdam, 2005.
- Claude Lanzmann, *Shoah*. (film/documentaire).
- J. Lensink, *Het waagstuk van de omvattende rede. Het vraagstuk van de metafysica in een ontheilige wereld*, Kampen, 1994.
- Primo Levi, *De getuigenissen*, Amsterdam, 1999.
- Thomas Mann, *Der Zauberberg*, Frankfurt a/M 1974, (Nederlandse vertaling: *De Toverberg*, Amsterdam/Antwerpen, 1994)
- Thomas Mann, *Doktor Faustus, Das Leben des Deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*, Frankfurt a/Main, 1990. (Nederlandse vertaling: *Doctor Faustus*, Amsterdam, 1986)
- Thomas Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus; Roman eines Romans*, Frankfurt a/Main, 1984.
- D. Mentink en B.P. Vermeulen, *Artikel 23 Grondwet. De basis van het Nederlandse onderwijsrecht*, Den Haag, 2011.
- B. Meyer, 'Het participatiebegrip in de thomistische circulatieleer', in: *De Thomistische Participatieleer*, Nijmegen, 1944 (Tiende algemene vergadering van de Vereniging voor thomistische wijsbegeerte).
- D. Meuwissen, 'Reflecties rond de verhouding tussen nationaal en internationaal recht', in: T. Barkhuysen, M.L. van Emmerik en J.P. Loof (red.), *Geschakeld recht. Verdere studies over Europese grondrechten ter gelegenheid van de 70ste verjaardag van prof. mr. E.A. Alkema*, Deventer, 2009.
- D.H.M. Meuwissen, *Hegel en de Vrijheid in Europa*, Deventer, 2007. (Von Laun Lezing 2007)
- R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbeck bei Hamburg, 1978.
- Nescio, *Verzameld werk, Deel I: De uitvreter, Titaantjes, Dichtertje, Mene Tekel, Boven het dal, Nagelaten werk*, tekstbezorging en commentaar Lieneke Frerichs, Amsterdam, 1996.
- Friedrich Nietzsche, 'Zur Naturgeschichte der Moral' uit: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: Friedrich Nietzsche, *Werke III*, Frankfurt/M, Berlin, Wien, 1969/72.
- Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*, München, 1979.

- J. Nota, *Max Scheler, Een worstelen om het wezen van den mens*, Utrecht/Brussel, 1947.
- Omtrent Muziek (themanummer), *Filosofie*, jrg. 21, nr. 2, maart/april, 2011.
- F. van Peperstraten, 'Enkele filosofische interpretaties van Auschwitz', *Filosofie en Praktijk*, 15/2, 1994, pp. 75-91.
- J. Peters, *Metafysica. Een systematisch overzicht*, Utrecht/Brussel, 1957.
- D.M. de Petter, *Begrip en Werkelijkheid. Aan de overzijde van het conceptualisme*, Hilversum/Antwerpen, 1964.
- D.M. de Petter, *Naar het metafysische. Filosofie en Cultuur*, Antwerpen/Utrecht, 1972.
- F.P. van de Pitte, *Kant als philosophical anthropologist*, Den Haag, 1971.
- H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 1975.
- H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Frankfurt a/M, 1976.
- H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt a/M, 2002.
- W. Pijper, *De Quintencirkel. Opstellen over muziek*, Amsterdam, 1948.
- K. Rahner, *Philosophische Schriften*, (Bearbeitet von Albert Raffelt), Düsseldorf, 1996 (Sämtliche Werke: Band 2)
- Gerard van het Reve, *De Avonden; een winterverhaal*, Amsterdam, 1947 (eerste druk).
- G.K. van het Reve, *Veertien Etsen van Lodewijk Pannekoek voor arbeiders verklaard*, Amsterdam, 1967.
- G.K. van het Reve, *De Laatste Jaren van Mijn Grootvader*, Amsterdam, 2009.
- P. Rodenko, *De vermiste piloot; het leven van een waarachtig mens*, Amsterdam, 1953.
- R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1981.
- A. Ross, *De rest is lawaai. Luisteren naar de twintigste eeuw*, Amsterdam, 2008.
- Joseph Roth, *Werke in drei Bänden*, Hg. Von Hermann Kesten, Köln, Berlin, 1956.
- Joseph Roth, *Waarnemer van zijn tijd; Een keuze uit zijn journalistieke werk (1919-1939)*, Amsterdam, 1981.
- Joseph Roth, *Reis door Rusland*, ingeleid en vertaald door Koos van Wieringh, *De Nieuwe Engelbewaarder*, september 1994, jaargang 2, nr. 7, Amsterdam, 1994.
- A. Rosales, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag, 1970.
- L.M. de Rijk, *Middeleeuwse wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing*, Assen, 1981.
- C. Sachs, *Geschiedenis der Muziek*, Utrecht/Antwerpen, 1959.

- M. Scheler, 'Die Formen des Wissens und die Bildung', in: *Philosophische Weltanschauung*, Bern/München, 1968.
- Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bern, 1954.
- M. Scheler, 'Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung' in: *Vom Ewigen im Menschen*, Bern, 1968.
- Max Schelers, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern, 1978.
- M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern/München, 1973.
- M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, Bern, 1972 (vijfde druk).
- D. Scheltens, 'De filosofie van D.M. de Petter', *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 33, 1971, pp. 439-473.
- P. van Schilfgaarde, *Geschiedenis der antieke wijsbegeerte*, Leiden, 1952.
- A. Schindler, *Biographie von Ludwig van Beethoven*, Münster, 1840. (2nd ed. 1845; 3rd ed. 1860; 5th ed. 1927)
- Carl. E. Schorske, *Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture*, New York, 1980.
- D. Shostakovich, *Testimony. The Memoirs of Dimitri Shostakovich*, New York/Cambridge, 1980.
- Isaac Bashevis Singer, *Satan in Goray*, Weesp, 1984.
- Spinoza, *Ethica*, vertaald en ingeleid door H. Krop, Amsterdam, 2009 (vijfde druk). (Latijnse grondtekst en Nederlands)
- Spinoza, *Ethica*, vertaald, ingeleid en toelicht door N. van Suchtelen, Amsterdam, 1915.
- Wilhelm von Sternburg, *Joseph Roth. Eine Biographie*, Köln, 2009.
- Th. Steinherr, *Der Begriff 'Absoluter Geist' in der Philosophie G.W.Hegels*, St. Ottilien, 1992.
- D. Stederoth, *Hegels Philosophie des subjectiven Geistes*, Berlin, 2001.
- T. Storimans, *Na 100 jaar leerplicht ook zorg voor deelname aan het onderwijs*, preadvies voor de Vereniging voor Onderwijsrecht, Den Haag, 2000.
- J.R.R. Tolkien, *The Lord of the Rings*, New York, 1965.
- F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffen der reinen Soziologie*, Darmstadt, 1979 (1887 eerste druk).
- Tsjechov, *De drie zusters*, in: *Verzamelde werken 6 – Toneelwerken*, Amsterdam, 1956.
- G.M.T. Trienekens, *Tussen ons volk en de honger: de voedselvoorziening 1940-1945*, Wageningen, 1985.
- H. te Velde, *Gemeenschapszin en plichtsbef. Liberalisme en Nationalisme in Nederland, 1870 – 1918*, Den Haag, 1992.
- Y. Yovel, *Dark Riddle, Hegel, Nietzsche and the Jews*, Cambridge, 1988.
- H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Leipzig, 1918.

- H. van Veghel, 'De reden van Gods bestaan. Het causa-sui-begrip bij Descartes', in: W.F.C.M. Derkse, A.J. Leijen en B.M.J. Nagel (red.), *Subliem niemandsland. Opstellen over metafysica, intersubjectiviteit en transcendentie*, Budel 1996, pp. 260-296.
- R. te Velde, 'Over God als persoon. Kuitert, De Dijn en Thomas van Aquino', *Jaarboek Thomas-Instituut*, Utrecht 2007, pp. 81-103.
- R. te Velde, 'Het verhoudingsdenken van Thomas', *Jaarboek Thomas-Instituut*, Utrecht, vol. 27, 2007, pp. 33-50.
- R. te Velde, 'Metaphysics and the Question of Creation: Thomas Aquinas, Duns Scotus and Us', in: C. Cunningham & P.M. Candler, jr. (Reds), *Belief and Metaphysics*, London, 2007.
- R. te Velde, 'De God van de filosofen', in: R. te Velde (red.), *Pascal als religieuze denker*, Zoetermeer, 2011, pp. 83-108.
- R. te Velde, 'God and the language of participation', in: *Divine transcendence and immanence in the work of Thomas Aquinas*, Leuven, 2009, pp. 19-36.
- R. te Velde, *Participatie en substantialiteit; over schepping als participatie in het denken van Thomas van Aquino*, Amsterdam, 1991.
- (Th. Van Velthoven), *De intersubjectiviteit van het zijn. Keuze uit het werk van Prof. dr. Th. Van Velthoven*, inleiding van J. A. Aertsen, Kampen, 1988.
- C. Verhoeven, *Inleiding tot de verwondering*, Bilthoven, 1971 (derde druk).
- C. Verhoeven, *Voorbij het begin, 2. Termen en Thema's*, Baarn, 1985.
- D. Vermeiren, 'Europese identiteit. Beethovens negende', *Streven*, oktober 2012, pp. 784-793.
- Theun de Vries, *Het hoofd van Haydn*, Amsterdam, 1988.
- Matthijs Vermeulen, 'Beethoven 1827 - †26 Maart – 1927', in: *Klankbord*, Amsterdam, 1929.
- R.R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley/Los Angeles/London, 1997.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a/Main, 1977.
- Jan Wolkers, *De schuimspaan van de tijd. Verzamelde essays*, Amsterdam, 2007.
- H.A.E. Zwart, *Filosofie van het luisteren: Partituren van het Zijn*, Nijmegen, 2012.
- Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, S. Fischer Verlag, 1944. (Nederlandse vertaling: *De wereld van gisteren. Herinneringen van een Europeaan*, Amsterdam, 1990)